Т. В. Щитцова

Memento nasci:
сообщество и генеративный опыт

Conditio humana

Центр исследований
по философской антропологии
Европейского гуманитарного университета

Т. В. Щитцова

Memento nasci:
сообщество и генеративный опыт

(Штудии по экзистенциальной антропологии)

Вильнюс
ЕВРОПЕЙСКИЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
2006

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3 (4 Гем)
Щ 91

Рекомендовано к изданию кафедрой философии
Европейского гуманитарного университета
(протокол №1 от 03.11.2006 г.)

Рецензенты:
профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ, доктор философских наук *А. Ф. Зотов;*
доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии» *Б. И. Пружинин*

Книга издана при поддержке
Фонда Джона Д. и Кетрин Т. Макартуров

Щитцова, Т. В.
Щ 91 Memento nasci: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии). – Вильнюс: ЕГУ – Москва: ООО «Вариант», 2006. – 384 с. – (Conditio humana).

ISBN 9955-9878-4-7
ISBN 5-903360-07-6

В книге рассматривается конститутивное значение феноменов рождения и смерти для человеческого сосуществования. Развивая некоторые фундаментальные положения экзистенциально-феноменологической философии, автор стремится обосновать *ведущее* значение понятия рождения для философии межличностного сообщества. На место классического *memento mori* приходит альтернативное «помни о рождении», которое находит антропологическое обоснование в феноменологическом анализе интерсубъективной связи родителя и ребенка.

Книга адресована как специалистам, так и всем интересующимся современной социально-этической и философско-антропологической проблематикой.

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3 (4 Гем)

ISBN 9955-9878-4-7
ISBN 5-903360-07-6

Моим родителям

ВВЕДЕНИЕ

Во втором несвоевременном размышлении *О пользе и вреде истории для жизни* Ницше замечает: «Человечество еще прочно сидит на memento mori и выдает это обстоятельство своей универсальной потребностью в истории»[1]. Многое изменилось с тех пор в европейской культуре: перейдя рубеж модерна, она изжила огорчавшее Ницше «старческое» пристрастие к «бальзамированию жизни» в результате эпохальной дискредитации направлявших ее ход великих метанарративов, среди которых ведущую роль играл христианский миф. Однако, различив в приведенной фразе диагноз, с одной стороны, и его симптоматику – с другой, мы обнаружим, что «обстоятельство», расценивавшееся Ницше как болезнь культуры, отнюдь не утратило своего значения – изменилась лишь симптоматика, т. е. те способы выражения сознания культуры, через которые по-прежнему выдает себя скованность известным принципом, следование его неумолимой логике. Конечно, чтобы выполнять роль опорной точки современного мышления, философское понятие смерти должно было пройти через различные этапы секуляризации, начиная от экзистенциальной интерпретации у Хайдеггера и вплоть до тематизации смерти как предела, задающего меру этического отношения к другому (Левинас, Йонас и др.). При всей концептуальной разнице в подходах указанных мыслителей общим для них – в самом формальном смысле – остается разворачивание соответствующей метафизической (этической) перспективы *с точки зрения*

[1] Ницше Ф. *Сочинения в двух томах.* Т. 1. М., 1990. С. 206.

смерти, ее неизбывного ничтожествования, будь то в качестве имманентного принципа конечного экзистирования или же трансцендентного факта, делающего меня ответственным за жизнь другого ввиду постоянной возможности прямого физического прекращения таковой. Речь идет, таким образом, об определенной *форме* интеллектуальных построений, имеющей своим источником «пограничный»[2] факт смерти, вокруг которого и отталкиваясь от которого складывается соответствующее концептуальное поле: будь то метафизика Dasein (метафизика конечности) или постклассическая этика. Сказанное не означает, что мы игнорируем или недооцениваем значение того поворота, который переключил внимание философского мышления со смерти как принципа индивидуации на факт смертности *другого*. Скорее, логика самого этого поворота – или даже «переворота», заставившего говорить о «субъекте», «самости», «индивидуальности» исключительно в контексте фактических интерсубъективных связей жизненного мира, – подвигает на то, чтобы озадачиться примечательной преемственностью между старой и новой эпохами в уже известном нам диагнозе, который на свой лад зафиксировала и Х. Арендт, указав, что «смертность (Sterblichkeit) с давних пор, а в Западной Европе, по меньшей мере, начиная с Платона, была обстоятельством, от которого воспламенялось метафизическое философское мышление»[3].

Действительно, философия разворачивается в тени смерти начиная с ее античного определения как «умения умирать»[4]. В христианском мировоззрении так же, как и

[2] Помимо известного экзистенциального аспекта, указанная пограничность рассматривается в феноменологической литературе и в строгом методологическом (эпистемологическом) ключе. См. в этой связи: Steinbock A. *Limit-phenomena and the Liminality of experience.* In: Alter, Revue de phenomenologie. Monde(s). № 6. 1998. P. 275–296.

[3] Arendt H. *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*. Stuttgart, 1960. S. 16.

[4] Ср.: Fink E. *Metaphysik und Tod.* Stuttgart, 1969.

в платоновской метафизике, связь человека с абсолютом поверялась отношением к собственной смерти, *правильность* которого предполагала трансцендирование всего мирского и именно таким образом удостоверяла причастность человека порядку вечности.

Метафизическая перспектива конечного человеческого существования основывалась, таким образом, в опыте радикальной индивидуации, позволявшей душе оставаться наедине с самой собой *ради* ничем не замутненной встречи с вечной истиной. Начиная с платоновского *Федона* набирает силу связь, определяющая профиль европейской философии, – интимная связь субъекта и смерти, в отношении к которой первый находит принцип своей автономии. Однако же Ницше, разоблачая христианское memento mori как установку, препятствующую творческому обновлению жизни, скорее *скрывает* указанную связь, заставляя нас думать, что утверждению эпохи, которая вдохновлялась бы *иным* принципом, противостоит лишь господство эсхатологического учения христианства, обнаруживающее себя в одержимости историей. Но разве не является индивидуалистический образ субъекта, отчеканенный в «жизнеутверждающем» учении Ницше, преемником традиции, в которой постепенно кристаллизовалось представление об онтологической самостоятельности субъекта?[5] И если это так, то не должны ли мы, отдав должное самой интуиции в отношении возможности новой эпохи, распознать, тем не менее, в ницшевском «помни о жизни» имплицитную работу все того же мортального принципа, внутренняя убедительность которого (запечатленная в многочисленных свидетельствах как античных, так и христианских авторов) оказалась теперь обращена вовне, формируя образ созидательной индивидуальной воли, автономность которой коренится в жизнеутверждающем «Да», не отменяющем, однако же, а хитроумно модифицирующем логику того

[5] См. подробнее об этом: Рено А. *Эра индивида. К истории субъективности.* Пер. с фр. С. Б. Рындина. СПб., 2002.

обособления, которое позволяло утвердить суверенность субъекта на суверенности смерти, или, как скажет позже Хайдеггер, – «безотносительности» таковой.

В философии XX века именно Хайдеггер еще раз зафиксировал концептуальную связь субъекта и смерти, составляющую ядро метафизических построений классической традиции. Подобно платоновскому диалогу души с самой собой или диалогу с Богом в христианской молитве, бытие хайдеггеровского Dasein предполагало онтологический приоритет само-изолированности, позволяющей субъекту «отъединиться» от других ради установления истины собственного бытия. Развернутая современной мыслью систематическая критика метафизики субъекта, ставшая уже хрестоматийным сюжетом в истории «новейшей эпохи», была и остается нацеленной на моно-логический характер классических проектов «первой философии», заставляя пересмотреть вопрос о конституировании субъекта как субъекта истины. Таким образом, прямо или косвенно, деструкция концепта трансцендентального субъекта должна была разрушать лежащую в его основании символическую связь со смертью, позволяя расслышать в протокольном свидетельстве о «смерти субъекта» неумолимое *Pereat* в адрес самой смерти. Необходимо, однако, признать, что, несмотря на безупречность этих выводов de jure, de facto соответствующие им движения мысли с большим трудом и часто окружными путями прокладывают себе дорогу в гетерогенном поле современной философии. То, что Ницше мог позволить себе буквально выпалить в революционном (антихристианском) порыве, с детской прямотой провозглашая *позитивное* кредо для человека новой культуры, современная мысль намечает и вынашивает, скорее, в модусе «косвенного сообщения», не называя, а лишь оттеняя своей критической работой актуальную телеологию, направляющую ее собственное движение.

Наиболее амбивалентными усилиями в переосмыслении идеи субъекта предстают в этой связи выросшие на почве структурализма концепции, сводящие субъективное измерение к случайному эпифеномену в анонимном поле «работающих» и взаимодействующих друг с другом бессубъектных структур. Нацеленная на дискредитацию антропоцентризма новоевропейской культуры, такая установка заостряет внимание на нередуцируемости социально-исторического контекста (конкретной дискурсивной констелляции, как сказал бы Фуко) в определении того, что по традиции называется conditio humana. Вместе с тем тенденция к абсолютизации такого подхода, со всей риторической выразительностью заявившая о себе в принципе «теоретического антигуманизма» (Альтюссер), делает его наиболее радикальных сторонников заложниками той самой, «мортальной», системы координат, которой они, казалось бы, должны были противостоять, ибо их новый «субъект» есть лишь прямой антипод старого – своего рода теоретический «оборотень», не отменяющий, а овнешняющий – в этом и состоит смысл мутации – символическую функцию смерти. В качестве прямой *реакции* антигуманизм обнаруживает свою неплодотворность в том вопросе, а точнее – *деле*, которое держало в тонусе и составляло главный интерес «несвоевременного» мышления Ницше: остро прочувствованной необходимости *опровергнуть* ведущее метафизическое значение смерти в отстраивании как индивидуальной человеческой жизни, так и жизни культуры в целом. Артикулированная в образе всеопределяющей (транссубъектной) системной матрицы «смерть» автономного субъекта оборачивается символическим утверждением смерти на новом уровне: за вековую моно-логичность антропоморфному субъекту приходится расплачиваться полным лишением слова – в том смысле, который англичане вкладывают в понятие *authority*. Речь больше не идет о человеческой личности – есть лишь человеческий субстрат

субъекта *как* системного эффекта. Каверзным эхом этого апофеоза смерти звучит известное постмодернистское мотто — *everything goes*.

Антигуманистическая установка имеет, однако же, ту безусловную заслугу, что обостряет экзистенциальную востребованность прояснения *этического* измерения интерсубъективных отношений в современном мире, являющуюся основным мотивом, «правдой», нашего исторического момента. Именно в этом поле прорисовываются контуры новой метафизической перспективы, которая не является более перспективой *одного* субъекта и вместе с тем чужда квазиобъективистской отлаженности системной работы безличных социальных структур, преодолевая, таким образом, гипнотическое поле смерти, будь то в «интимном» модусе solus ipse или же в безапелляционном режиме анонимного «анти». Этическая артикуляция этой новой перспективы является, по мнению З. Баумана, эксклюзивной возможностью постсовременности (postmodernity), освободившейся от иллюзий эпохи модерна и вследствие этого имеющей шанс из «смутного времени» стать временем ренессанса моральности.[6] О том, что это предположение не является лишь исполненным сдержанного пафоса пожеланием, но имеет также план осуществления (каким бы проблематичным и спорным оно ни было), можно судить, например, по тем попыткам определения новых принципов и ориентиров в жизни сообщества, которые мы находим в коммуникативной этике Хабермаса, укореняющей моральную автономию субъекта в плюралистическом и, как правило, конфликтном поле лингвистически опосредованной интеракции, и в этической концепции Левинаса, представляющей субъекта в качестве субъекции к требованиям другого и провозглашающей в результате этой децентрирующей работы «гуманизм *другого* человека».

[6] Bauman Z. *Postmodern Ethics.* Oxford, 2000. P. 3f.

Эта книга тоже является попыткой прояснить источники, движущие мотивы этического определения межличностных отношений, избегая при этом полагания неких универсальных, абсолютных норм, но стараясь показать сам этический способ связи как тот модус бытия-друг-с-другом, который отвечает, говоря языком Ницше, жизнеутверждающим возможностям бытия сообщества. Берясь за это начинание, мы не в последнюю очередь реагируем на то заслуживающее внимания обстоятельство, что регулятивные идеи двух ведущих социально-этических теорий современности – прагматический идеал консенсуса Хабермаса и левинасовское «не убий» – несмотря на проведенную этими мыслителями радикальную критику классического концепта субъекта, не позволяют говорить о перевороте в отношении смерти как тайного или явного дирижера теперь уже «постметафизических» размышлений. Лишившись вследствие указанной критики высокой символической функции, смерть осталась, тем не менее, гравитационным полем этих и некоторых других современных теорий[7], выступив в своем обнаженном виде и заставив осмыслять социально-этические отношения с позиции прямой угрозы жизни с ее эвдемонистическим коррелятом «благополучия». Речь не о том, чтобы как-то оспорить правомерность или актуальность такого подхода, а о том, чтобы поставить вопрос о возможности иной философии сообщества и иной этики, вдохновляясь хотя бы тем, лишенным всякой предвзятости, фактом, что в человеческом существовании у смерти есть равная по рангу *counterpart*, и позволяя себе в этой связи наивный вопрос: может ли *рождение* быть тем обстоятельством, от которого станет воспламеняться философское мышление?

После Ницше Х. Арендт была первым социальным мыслителем современности, кто эксплицитно противо-

[7] Помимо уже упоминавшегося Х. Йонаса, можно назвать также В. Маркса, Б. Вальденфельса, К. Хельда, а также многочисленных теоретиков «общества риска».

поставил мортальности *натальность* как «образующий категорию (Kategorien-bildendes) факт», имеющий решающее значение для понимания социально-политической жизни[8]. Однако, как будет показано в дальнейшем, это программное заявление Арендт само было сковано рамками философии субъекта и именно поэтому, как нам представляется, осталось сугубо декларативным, не найдя концептуальной разработки, соответствующей постметафизической логике децентрирования, востребованной в той новой ситуации в обществе и культуре в целом, которую принято определять понятием постсовременности. Возобновляя усилия в заявленном «программном» направлении, мы видим возможность его развития и концептуального обоснования на почве введенного в экзистенциально-феноменологической философии понятия *фактичности*, фундированного в факте рождения и укореняющего человеческое бытие («самость») в конкретных социально-исторических связях окружающего мира. Уже начиная с Киркегора мы можем зафиксировать в этой традиции различные способы концептуализации рождения, объединенные одной принципиальной интенцией – связать «физическое» и мета-физическое понимание рождения, обнаружив вторичность самого этого разделения, сохраняющего верность классическому дуализму прежних веков. Определяющим для этих усилий является и тот существенный момент, что философское осмысление рождения – от Киркегора до Левинаса – оказывается одной из главных тем в анализе проблематики интерсубъективности. Развивая и пересматривая некоторые положения экзистенциально-феноменологической философии, мы надеемся показать, что понятие рождения может стать *ведущим* понятием философии сообщества (межличностной связи) как таковой, предполагая тем самым новое понимание «правильного» отношения к смерти и, соответственно, новую философскую интерпретацию по-

[8] Arendt H. Op. cit. S. 16. Ср. также: Ницше Ф. Указ. соч. С. 177.

следней, не отменяющую, а совершенно определенным образом *субординирующую* хайдеггеровское истолкование смерти как принципа индивидуации. В этом примечательном философском «перевороте» заключена интригующая возможность возобновления старого метафизического вопроса об опыте *бесконечности*, доступном человеку как конечному существу, – возобновления в модусе «пост», т. е. без всяких иллюзий в отношении гарантированности такой заманчивой перспективы.

Предметно мы можем определить предпринимаемое здесь исследование как экзистенциальную аналитику бытия-друг-с-другом. При этом мы исходим из того, что регулятивный для нашего времени тезис о «воплощении» трансцендентального субъекта среди прочих импликаций предполагает, что феномен сосуществования должен быть проанализирован с точки зрения фундированности в *антропологической фактичности*, т. е. в таких характеристиках conditio humana, как рождение, смерть, половое и возрастное различие, или различие поколений. Осмеливаясь предложить новый лозунг для нашего смутного времени, мы надеемся найти ему обоснование в сам*о*м генеративном опыте, обратившись в данной работе к анализу интерсубъективной связи родителя и ребенка.

В соответствии со сказанным книга подразделяется на три главы: в первой мы намерены пересмотреть хайдеггеровский вопрос о соотношении экзистенциальности и фактичности, показав в этой связи, что смерть не может быть ведущим понятием, когда речь идет об актуальном конституировании конкретного бытия-друг-с-другом; вторая глава посвящена экзистенциальным интерпретациям рождения и нацелена на формирование его нового философского понятия, которое будет прояснено на почве философии события Бахтина; и, наконец, в третьей главе мы обратимся к анализу генеративного отношения (связи поколений) как фактического интерсубъективного опыта, имеющего парадигматическое значение для исторического осуществления сообщества.

ГЛАВА 1.
СМЕРТЬ И БЛИЗКИЙ

(к вопросу о соотношении экзистенциальности и фактичности в фундаментальной онтологии Хайдеггера)

> Возможно ли развивать конечность в Dasein.., не «предполагая» бесконечность? Какого рода вообще это «пред-полагание»? Что означает эта, так «полагаемая», бесконечность?
>
> *М. Хайдеггер*

Экзистенциальная аналитика Dasein характеризуется примечательной асимметрией между рождением и смертью в плане задействования *фактической* стороны этих пределов человеческого существования: если рождение рассматривается как трансцендентный факт, обусловливающий конкретный горизонт социально-исторических предданностей во всякой индивидуальной экзистенциальной перспективе, т. е. как факт, определяющий изначальную онтологическую связь отдельного Dasein с *другими*, то экзистенциальное истолкование смерти наделяет ее исключительной функцией в хайдеггеровской метафизике конечности при условии абстрагирования от самого *факта* смерти и превращения таковой в имманентную возможность самого экзистирования, позволяющую Dasein удостовериться в собственной «безотносительности», онтологической отъединенности от *других*. Мы хотим показать, что принятие во внимание указанного факта является одним из основных направлений в конкретной разработке тезиса о сущностной взаимосвязи экзистенциальности и фактичности в бытии Dasein, который по причинам концептуального порядка не нашел должного развития у самого Хайдеггера. Развитие данного тезиса предполагает преодоление солипсистского профиля фун-

даментальной онтологии и разъяснение фактичности как фактичности бытия-друг-с-другом, не допускающей редуцирования факта смерти. Как ни странно, только отдав ему должное, мы сможем опровергнуть ведущую метафизическую роль смерти в актуальном осуществлении сообщества.

§ 1. Антиномичность хайдеггеровского толкования бытия к смерти

В хайдеггеровском анализе «бытия к смерти» есть одна существенная недоговоренность, которая бросает тень абсурдности на решимость, отличающую подлинное отношение к собственной конечности. Эту недосказанность проще всего обнаружить, если в порядке *ex contrario* обратиться сперва к тому разъяснению правильного отношения к смерти, которое мы находим в платоновском диалоге *Федон*. Приговоренный к смерти Сократ посвящает последние часы своей жизни тому, чтобы убедить собравшихся у него в камере друзей, что им следует скорее радоваться за него, нежели сокрушаться, и что точно так же должны они относиться к возможности собственной кончины. Таков сюжет этого диалога. Аналогичную сюжетную линию вводит Хайдеггер в *Бытии и времени*, когда описывает ситуацию общения умирающего со своими близкими и показывает несоразмерность слов утешения подлинному отношению к смерти.[1] Подобная ситуация – ситуация Сократа или Ивана Ильича (из рассказа Толстого) – исключительна и представляет для нас интерес именно потому, что здесь экзистенциальное («метафизическое») понимание смерти разворачивается на почве фактического предсмертного состояния, в результате чего, как будет показано далее, в размышлениях

[1] Хайдеггер М. *Бытие и время.* Пер. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 253–254. (Далее – БВ.)

Хайдеггера и обнаруживается определенная недостаточность, которой нет в платоновском диалоге.

Древнегреческий философ приветствует смерть как событие, которому вполне, т. е. самым радикальным образом, удается осуществить то, в чем он напряженно упражнялся на протяжении своей жизни: отделить бессмертную душу от смертного тела. Занятия философией выступают как практика умирания, как «бытие к смерти» именно в свете этого основополагающего дуализма и в прямом отношении к предстоящему «дэдлайну», который позволит душе стать *по ту сторону* тела. Человек, который ради достижения чистого знания настойчиво учился освобождать свою душу от связанности с телом, должен был воспринимать конец земной жизни как величайшее избавление: от прикованности к телу, препятствующему душе «прийти в соприкосновение с истиной»[2], и тем самым – от необходимости прилагать все новые и новые усилия для достижения сосредоточенности души на самой себе. Как такое избавление смерть одновременно являлась событием, которое дарило способному к разумению человеку доступ к тому, чтобы «созерцать вещи сами по себе самой по себе душою»[3].

Таким образом, радостное и бодрое приятие смерти имеет здесь своим основанием классическую онтологическую иерархию того, что вечно пребывает неизменным в своей истине, и того, что многообразно и переменчиво в своей преходящести, – иерархию, которой в плане человеческого бытия отвечает разделение на бессмертную душу и смертное тело. Существуя как связь души и тела, человек, согласно этой иерархии, может либо удостоверять свою причастность божественному порядку, приучая душу сосредоточиваться в себе и жить, насколько возможно, отрешившись от тела[4], либо утрачивать свою

[2] Платон. *Федон*, 65b // Платон. *Собр. соч. в 4-х тт.* Т. 2. М., 1993.

[3] Там же. *Федон*, 66e.

[4] Там же. *Федон*, 67d.

способность созерцать истину, позволяя душе следовать за телом, проникаться телесным и «рассредоточиваться» в многообразии его проявлений.

Согласно приведенным двум способам существования человека, радостное отношение к смерти является единственно правильным, но не единственно возможным. Человека, который ради любви к истине постоянно упражняется в «бытии к смерти», античная традиция называет философом, и в беседе с друзьями Сократ всячески подчеркивает, что именно отношение к смерти принципиальным образом отличает философов от обычных людей. «Только философы причастны роду богов» — это утверждение, далекое от того, чтобы свидетельствовать о неком самомнении, означает в контексте сократовской беседы[5] лишь то, что усилия, приложенные человеком при практиковании умирания, имеют значение для способности созерцания истины по ту сторону линии смерти. Поэтому упражнение в умирании постоянно сопряжено с *надеждой*, что, готовясь таким образом к смерти, человек в момент ее прихода действительно будет готов к тому, чтобы «обрести за могилой величайшие блага»[6].

Иными словами, в этой парадигме ясно положено условие, при котором человек может воспитать в себе такое отношение к смерти, что вся его жизнь будет подчинена задаче упражнения в умирании, а сам факт смерти встречен с надеждой и радостью. Это условие — бессмертие души, доказательству которого и посвящен, как известно, указанный диалог. Идея герменевтики фактичности, напротив, с самого начала предполагает отказ от метафизических полаганий подобного рода. Определение Dasein как бытия-в-мире выводит вопрос о бытии человека за рамки дуалистического видения и освобождает от привязанности к тезису о существовании вечно истинного. В результате такого освобождения Dasein выступает как «вру-

[5] Платон. *Федон*, 82с.
[6] Там же. *Федон*, 64.

ченное самому себе» в своем фактичном экзистировании. Однако, несмотря на эти радикальные преобразования, вопрос о правильном отношении к смерти (как концу существования во времени) не претерпевает существенных изменений: подлинный способ бытия Хайдеггер, как и Сократ, связывает с решительным практикованием собственного бытия к концу. Особенно же заслуживает внимания тот факт, что, подобно Сократу, Хайдеггер предлагает такую интерпретацию бытия к смерти, которая, несмотря на место, занимаемое в его анализе феноменом ужаса, все-таки включает – в качестве определяющих – моменты *уверенности* и *радости*. Возникает вопрос: на каком основании?

В отличие от Сократа (опиравшегося на тезис о бессмертии души и понимавшего смерть как отделение души от тела), Хайдеггер, следуя феноменологическим установкам, выявляет основание для уверенного и радостного практикования бытия к смерти в самой онтологической структуре Dasein как бытия-в-мире. Это основание на фоне классической метафизической парадигмы звучит парадоксально и «вызывающе»: это Ничто, т. е. ничтожность Dasein как *заботы,* как «брошенного основания»[7], которое конкретизируется как брошенность в смерть. Благодаря экзистенциальному истолкованию смерти как возможности стать больше-не-способным-вот-быть[8] Хайдеггер показывает, что ясное понимание этой «наипредельнейшей» возможности – т. е. отношение к себе как такому бытию, которому «в конце концов» предстоит утратить способность быть», – такое понимание выставляет одновременно ту исходную истину, что Dasein и есть не что иное, как врученная ему самому фактичная способность быть. Этому «открытию» соответствует, по Хайдеггеру, настроение ужаса, ибо Dasein «находит» (Befindlichkeit), что оно поставлено перед Ничто, перед ни-

[7] БВ. С. 284.

[8] Heidegger M. *Sein und Zeit.* Tübingen 1979. S. 250. (Далее – SZ.)

чтожностью собственного бытия-в-мире, и *в качестве основания* должно взять на себя свое «брошенное» бытие, которое требует самоопределения среди фактично имеющихся возможностей.

Акт решительного «заступания в смерть» содержит в себе, таким образом, контрастное отношение: заставляя Dasein «упереться» в собственную конечность, конец своей способности быть, он, подобно трамплину, отбрасывает Dasein «назад», к его актуальной способности быть. Этот опыт описывается у Хайдеггера в терминах возвращения самости к самой себе и уединения (Vereinzelung) ради возобновления экзистирования в модусе собственности. Иными словами, *пока Dasein экзистирует*, оно может, благодаря правильному отношению к смерти, восстанавливать свою способность экзистировать как подлинная самость. Тем самым, однако, обнаруживается, что настроение ужаса описывает «заступание в смерть» лишь частично, а именно: со стороны «брошенности», т. е. со стороны такого структурного момента заботы, как «бытие-в». Тогда как со стороны «наброска», со стороны «вперед-себя-бытия», равноисходно приходит настроение другого рода: «С трезвым ужасом, ставящим перед одинокой способностью быть, – говорит Хайдеггер, – сходится прочная радость от этой возможности»[9].

Бытие к смерти оказывается пронизано радостью, поскольку должно разрешаться в новой возможности подлинного бытия самости. В этом вопросе Сократ и Хайдеггер сходятся: правильное отношение к смерти связано с радостью по поводу возможности подлинного бытия. Только для Сократа основанием этой радости является уверенность в бессмертии души, а для Хайдеггера – «экзистенциальная ничтожность» Dasein[10], т. е. разомкнутая в ужасе способность быть как таковая. Соответственно этому феномен уверенности получает у Хайдеггера не

[9] БВ. С. 310.
[10] Там же. С. 285

субстанциальное (как у Сократа), а динамическое истолкование. Речь идет об *уверенном держании* себя в том, что разомкнуто «заступающей решимостью»[11]. «Ничтожное основание» этой уверенности имеет тот смысл, что в акте «заступающей решимости» Dasein должно быть всегда готово уверенно *положить конец* самому себе как определенной экзистенциальной возможности *ради возобновления* себя самого в какой-то иной возможности. Словами Хайдеггера: уверенность – это «держание себя свободным для своего возможного и всегда фактично необходимого изъятия»[12].

Итак, греческий философ практикует умирание, чтобы уже при жизни, насколько это окажется ему по силам, приблизиться к истинному и чтобы после смерти богоподобная часть его самого могла беспрепятственно[13] отдаться единственно подобающему ей занятию. Встретить смерть радостно значит воспринять ее как акт, исполняющий телос твоей жизни – телос, определенный отношением к «потустороннему». Поскольку процедура, которую производит смерть (отделение души от тела), является именно той процедурой, в которой философ упражнялся долгое время, в смерти ему предстоит пройти, в сущности, привычным путем, только на этот раз – к радости умирающего – до конца. Радость и уверенность Dasein в бытии к смерти, напротив, не привязаны к такому телосу. Они, как говорится, даны «на эту жизнь». *Пока Dasein экзистирует,* оно может на основании «заступания в смерть» (радостно) возобновлять свою способность быть подлинной самостью, (уверенно) «изымая» себя

[11] БВ. С. 307. См. также: с. 305–306.

[12] Там же. С. 308.

[13] О душе, для которой время существования в теле не стало временем упражнения в смерти и которая оказалась вследствие этого патологически проникнутой телесным, Сократ говорит, что после смерти человека «в страхе перед безвидным … она бродит среди надгробий и могил», ибо из-за отяжеленности телесным ее тянет к видимому миру (*Федон*, 81c–d).

ради такого возобновления. Бытие к смерти *на время экзистирования* находит себе, таким образом, выражение в том, что Dasein снова и снова освобождается для своего рода эпох*е* — этой маленькой смерти — в отношении фактичных возможностей и решается на возобновление себя самого как фактичной способности быть самостью. Уверенность этого «самоизымания» гарантирована только тем, как пишет Хайдеггер, что решимость «относит себя к возможности, в которой может быть прямо уверена»[14], т. е. к смерти.

И в данной концепции смерть выполняет *освобождающую* функцию, однако это высвобождение — как высвобождение к возможности фактичного самовозобновления — касается самого бытия-в-мире. Но именно поэтому предложенные Хайдеггером описания дают сбой, когда речь заходит о ситуации, описанной, например, Толстым в рассказе *Смерть Ивана Ильича*. В отношении предсмертного состояния экзистенциальная интерпретация бытия к смерти не может дать ответ на вопрос: по поводу чего радость и на что нацелена уверенность? — Ибо способность быть подошла к концу и возобновление более невозможно. Предполагать, что в предсмертном состоянии человек должен — *hat zu*... — радоваться и обнаруживать необходимую уверенность в отношении возобновления себя как фактичной способности быть — значит обрекать его на абсурд.[15] Если этот приговор не столь уж явен в *Бытии и времени*, то не в последнюю очередь потому, что настроение (соотв. «расположение») радости упоминается здесь всего лишь раз, тогда как ужас, являющийся «основорасположением» подлинного бытия к смерти, бесспорно, определяет пафос этой книги в целом. И рассказ Толстого Хайдеггер упоминает для того, чтобы продемонстрировать, как близость смерти может подвигнуть человека

14 БВ. С. 308.

15 Речь идет, конечно, о человеке, который не верит в бессмертие души.

на правильное отношение к ней, т. е. на такое бытие к концу, которое через ужас покажет ему, что он был и есть не что иное, как врученная ему самому способность быть самостью. Но как же быть тогда с уверенной радостью? Или предсмертная ситуация тем и исключительна, что значимые *на время экзистирования* уверенность и радость непосредственно перед смертью «выключаются», так что остается только ужас, который дает человеку понять, что «целое жизни между рождением и смертью есть единственное возможное-бытие (Möglichsein)»[16], т. е. *было* его единственной возможностью быть и возобновляться в своем бытии?

Последнее предположение носит, конечно, весьма искусственный характер и основывается в итоге на квазимеханическом понимании бытийной конституции Dasein, словно какие-то ее элементы могут быть выведены из строя без всяких последствий для других «составляющих» этого динамического целого. Если саму встречу со смертью мы лишаем соответствующей уверенности и радости, то «заступание в смерть» будет заступанием в безотрадное отчаяние, которое должно не высвобождать навстречу самовозобновлению, а, напротив, лишать всякого энтузиазма в отношении новых усилий экзистирования. Возобновление же таковых – а именно: уверенное и радостное возобновление – будет возможным только при условии

[16] Held K. *Generative Zeiterfahrung*. In: Edith-Stein-Jahrbuch, Bd. 2 "Das Weibliche". Hrsg. J. Sanchez de Murillo. Würzburg, 1996. S. 275. Такая интерпретация имплицитно придает ужасу направление, противоположное хайдеггеровскому пониманию этого феномена. Ужасаться, что «вот это» – *единственное* мое «возможное бытие» и *другого не будет*, значит испытывать ужас как раз перед тем фактом, что этой возможности неминуемо наступит конец. Однако, для Хайдеггера, «предметом» ужаса является само бытие-в-мире Dasein как брошенное, ничтожное основание собственного экзистирования. В ужасе Dasein поставлено перед Ничто, которое оно должно взять на себя. Только при таком понимании ужас мог «сойтись» с радостью в акте «заступающей решимости».

сокрытия от себя безотрадного отчаяния конца. Тоска («немогота») вместо радости (потому что возможность быть исторически подошла к концу) и отчаяние вместо уверенности (потому что самовозобновление далее невозможно) – таково экзистенциальное описание решительного заступания в смерть в реальной предсмертной ситуации. Поэтому пока Dasein не оказалось у последней черты, пока оно исторически осуществляет себя в разнообразных возможностях, подлинное бытие к смерти ему, в известном смысле, противопоказано, ибо оно будет подталкивать его не к самореализации, а к самоубийству[17]. В решительности, с какой Dasein заступает в смерть, должно быть поэтому особое лукавство, хитроумный самообман, позволяющий безотрадный финал поставить на службу радостному самовозобновлению. Оно должно «заступать» так, *как если бы* в своей «последней» смерти ему предстояло «изъять» себя точно так же, как оно могло это делать до сих пор, т. е. высвободиться навстречу новой возможности экзистирования.

Хайдеггер, действительно, пишет: «В своей смерти Dasein предстоит себя просто “изъять” (“zurücknehmen”)»[18]. Так мог бы выразиться, наверно, Сократ: в своей смерти философу предстоит просто отделить душу от тела. Это должно быть «просто», потому что он в этом долго упражнялся и потому что это сообразуется с истинным порядком вещей. Dasein как подлинное бытие к смерти тоже снова и снова практикует «самоизымание», сущностно соотносимое с окончательным лишением способности быть. Но у Сократа эта преемственность между упражнением в смерти и окончательным актом смерти и

[17] Сказанное не противоречит утверждению Лёвита о том, что самоубийство «лишило бы Dasein почвы для экзистенциального бытия к смерти». Эти слова верны, если безотрадность такого бытия выносится за скобки. См.: Löwith K. *Die Freiheit zum Tode.* In: Löwith K. *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie.* Stuttgart, 1981. S. 422.

[18] SZ. S. 308.

это «просто» связаны одной, причем кульминирующей в последнем акте человеческой драмы, радостью – радостью обретения истинного бытия по ту сторону смерти. С позиции этого трансцендирования смерть в ее хайдеггеровском понимании оборачивается как *невозможность возможности*, и бытие к смерти лишается, соответственно, всякой надежды и радости.

Отмеченное выше лукавство, если перевести его на теоретический язык, означает, что в экзистенциальной диалектике раскрытости и закрытости смерть имманентизируется. Она выступает как структурное условие бытия Dasein, и в этом смысле повернута, так сказать, «внутрь» экзистирования. Она замыкает Dasein на себя самого и в бытии к смерти дает ему тот принцип закрытости, по отношению к которому – отталкиваясь от которого – Dasein, будучи поставлено перед задачей самовозобновления, способно понимать, что такое раскрытость бытия-вообще. Херрманн в этой связи дает следующий комментарий: «Раскрытость бытия-вообще, разомкнутая в заботе Dasein, исполняется на основе закрытости, к которой Dasein, экзистируя как бытие к смерти, понимая относится». И далее: «Закрытость, понятая в забегании в собственную смерть, столь сущностно принадлежит раскрытости, что составляет ее исток, из которого она возникает»[19]. Однако смерть как прекращение способности быть – как *беспросветность* – безотрадна. Как же тогда она может быть истоком «ужасной» радости, которая характеризует раскрытость? Это возможно лишь при одном условии: предельной формализации, своего рода «стери-

[19] Херрманн Ф. фон. *Временность вот-бытия и время бытия* // Херрманн Ф. фон. *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля.* Пер. И. Инишева. Минск, 2000. С. 159. В данном переводе хайдеггеровские термины *Erschlossenheit и Verschlossenheit* переводятся соответственно как «разомкнутость» и «замкнутость». Ради сохранения единства терминологии в нашей работе мы используем другой, равно возможный, перевод этих понятий: «раскрытость» и «закрытость» соответственно.

лизации» смерти в рамках указанной имманентизации. Экзистенциальная диалектика дает смерти действовать как принципу конечности и закрытости, но при этом абстрагируется от ее связи с «беспросветной тоской».

Такое начинание, как экзистенциальная аналитика, имплицитно предполагает, что аргументы в пользу бессмертия души (будь то со стороны античной или же христианской традиции) в личном плане не убедительны и основывающиеся на них философские концепции неактуальны.[20] В связи с чем Лёвит, например, упрекает Хайдеггера в том, что он не дал эксплицитного объяснения «безбожия» (Gottlosigkeit) экзистенциальной аналитики.[21] Если исходить, однако, из того, что объяснение такого рода должно быть не только негативным в «онтотеологическом» плане, но и позитивным в постметафизическом философском плане, то речь идет о необходимости нового обоснования опыта бесконечности, соразмерного пониманию Dasein как бытия-в-мире. Разрешить антиномию хайдеггеровского толкования бытия к смерти, обнаруженную благодаря обращению к реальной предсмертной ситуации, значит показать, что в самом бытии-в-мире возможно такое трансцендирование смерти, которое в силах противостоять и ее абсурду, и ее тоске.

§ 2. Очная ставка

Очная ставка – это встреча двух сторон, во время которой проясняется характер связи между ними и тем самым становится ясным «кто есть кто» в связавшей их си-

[20] В работе 1922 г. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (In: Dilthey Jahrbuch 6, 1989, S. 235–269) Хайдеггер прямо заявляет, что аутентичное, т. е. собственно философское, понимание Dasein должно быть принципиальным образом атеистическим, т. е. человеческую жизнь нужно понимать исходя из нее самой.

[21] Löwith K. Op. cit. S. 424.

туации. В этом состоит ее особая феноменологичность. В данном параграфе будет показано, что первоначальное определение того, кто такой *близкий*, обнаруживается в «очной ставке» со смертью, т. е. достигается благодаря прояснению отношения бытия к смерти и бытия-с-другими. Мы обращаемся здесь к смерти как событию, которое является *поводом* к тому, чтобы проступили отношения близости. Поводом не в смысле некоего случайного (внешнего) предлога, но в смысле того принципиального факта, который *сводит* и держит близких вместе, обнаруживая их близкую связь. Смерть *собирает* близких, выделяя их тем самым среди всех других и делая явственным имманентное самой социальной жизни различение на сферы *личного* и *публичного,* приватного и общественного, бытия-с-близкими и с теми, кто таковыми не являются. Близкие, которых собирает смерть, – не обязательно «близкие родственники». Нас будет интересовать здесь не «кровная близость»: ведь таковая сама по себе – лишь голый биологический факт. Речь пойдет о сближении как фундаментальной *возможности* нашего сосуществования (бытия-друг-с-другом), которая задает меру самой человеческой совместности (гуманности), в том числе и в кругу семьи, где, как и в любой другой социальной сфере, действует метафизическое правило: близкими не рождаются, а становятся. Сознательно дистанцируясь по отношению к «ближнему» христианской этики, мы надеемся прояснить первичный экзистенциальный смысл сближения, проанализировав характер связи между бытием-с-другим и бытием к смерти.

В *Бытии и времени* понятие *близкие* – как определение других Dasein, а не вещей – встречается только в одном (51-ом) параграфе, который называется «Бытие к смерти и повседневность Dasein». Хайдеггер употребляет это понятие в двух разных значениях, однако оба, что существенно, представляют точку зрения публичной повседневности как неподлинного модуса бытия Dasein. Первый

раз оно возникает в следующем рассуждении: «Публичность обыденного бытия-друг-с-другом “знает” смерть как постоянно случающееся происшествие. Тот или этот близкий (Nächste) или дальний (Fernerstehende) умирает»[22]. Далее речь идет о незнакомых, которые умирают ежедневно и ежечасно. Таким образом, близкий здесь – это «знакомый», который делит со мной ближайший мир, где мы вместе «озабочиваемся» одними и теми же вещами и делами. Этот смысл близости индифферентен по отношению к той различающей функции, которую выполняет смерть, когда мир вокруг умирающего расслаивается на близких и всех остальных.

Второй раз понятие *близкие*, напротив, характеризует именно тех, кто пришел *утешить* умирающего, и в этом случае берется Хайдеггером в кавычки, значение которых может быть интерпретировано по-разному, причем предложенные интерпретации не обязательно должны исключать одна другую. Прежде всего, «близкие в кавычках» может означать «так называемые близкие», т. е. те, кого называют близкими «люди» (das Man), близкие в понимании публичной истолкованности. В этой связи кавычки будут означать также «неподлинные близкие», ставя нас тем самым перед решающим вопросом: что значит быть близким по отношению к другому перед лицом его близящейся смерти? Отталкиваясь от хайдеггеровского видения неподлинной близости в этой ситуации, можно попытаться сделать определенные выводы и в отношении ее подлинной формы, ибо в самой экзистенциальной аналитике это осталось не эксплицированным.

Таким образом, предсмертная ситуация, и теперь даже точнее: ситуация, когда из двух близких один умирает и другой, подобно друзьям Сократа, решительно устремляется на встречу с ним, – эта ситуация в интересах предпринятого здесь анализа является преимущественной вдвойне: во-первых, потому что реальная близость конца

[22] БВ. С. 252–253.

«всегда моей» фактичной способности быть выставляет безотрадность того, что открывается в ужасе; во-вторых, потому что приближение смерти «естественным» образом приводит к проявлению факта близости, своего рода самоманифестации близких, которые особым образом заявляют о себе перед лицом наступающей смерти. Мы говорим здесь о естественности этого сочетания, имея тем самым в виду, что конечность человеческого бытия и возможность сближения, бытие к смерти и бытие-с-близким, сущностным образом взаимосвязаны. Прояснить смысл этой взаимосвязи значит *свести* безотрадный ужас «уединяющего заступания в смерть» и возможность сближения.

Согласно экзистенциальной аналитике, *близкие* именно в качестве утешающих противодействуют подлинному экзистированию умирающего. «Прячущее уклонение от смерти, – говорится в *Бытии и времени*, – господствует над повседневностью так упрямо, что в бытии-друг-с-другом "близкие" именно "умирающему" часто еще втолковывают, что он избежит смерти и тогда сразу вернется в успокоенную повседневность своего устраиваемого озабочением мира. Такая "заботливость" мнит даже умирающего этим "утешить". Она хочет возвратить его в Dasein, помогая ему еще окончательно спрятать его самую свою, безотносительную бытийную возможность. Люди озабочиваются в этой манере постоянным успокоением насчет смерти. Оно опять же имеет силу по своей сути не только для "умирающего", но равно и для "утешающего"».[23]

Подобное описание основывается на двух взаимосвязанных предпосылках, характеризующих методическую «пред-взятость»[24] Хайдеггера в данном вопросе. Во-первых, это понимание смерти как формального принципа конечного экзистирования. Такое понимание придает

[23] БВ. С. 253–254. Здесь и далее при цитировании бибихинского перевода вместо термина «присутствие» используется оригинальное понятие Dasein.

[24] Там же. С. 232.

всей интерпретации известную центростремительную направленность, которую выше мы определили понятием имманентизации. Речь идет о том, что отношение к смерти в час ее реального приближения рассматривается с точки зрения возможностей (подлинной и неподлинной) экзистирования *по возвращении* из состояния умирания назад к вот-бытию, т. е. с точки зрения «если он не умрет». *Если* умирающий не умрет, то удержание правильного отношения к смерти в час ее реального приближения должно придать его экзистированию особую интенсивность, когда опасность реальной смерти минует. Иными словами, реальный опыт предсмертного часа тоже рассматривается в интересах и в перспективе возобновления экзистирования и в этом смысле ставится на службу (как момент онтической интенсификации) способности Dasein к самообновлению.

Таким образом, Хайдеггер рассматривает наступающую смерть в *обратной* перспективе, непосредственно определяющей и характер истолкования бытия-с-близким. Поэтому второй предпосылкой приведенного выше описания предсмертной ситуации является подчинение *близких* «людям» (das Man), которое оставляет открытым вопрос, на каком основании они в принципе были выделены среди «людей», коль скоро в качестве утешающих являются прямым олицетворением das Man, препятствуя умирающему обрести правильное отношение к смерти. В этой связи Хайдеггер проясняет только негативный смысл сближения, который заключается в *двустороннем* успокоении близких (умирающего и утешающего) насчет смерти, сокрытии смерти как «самой своей безотносительной возможности», отталкиваясь от которой Dasein может возобновлять себя как самость. Подлинная близость в рассматриваемой ситуации парадоксальным образом должна потребовать от близкого не только молчать, но и оставить умирающего одного, чтобы онтически поддержать тем самым «уединение» (Vereinzelung), к которому

должно привести умирающего подлинное «заступание в смерть» и которое означает, что, «когда речь идет о самой своей способности быть», Dasein не может ни на кого полагаться, но должно само от себя делать себя к тому способным.[25] Близкий, который приходит со своими утешениями, просто грозит тогда лишить умирающего *радости* подлинного экзистирования *при условии* благополучного возвращения умирающего назад в вот-бытие.

Если же мы сменим обратную перспективу на прямую и лишим умирающего возможности такого возвращения, подлинная близость приобретает абсурдные черты: «близкий» оставляет умирающего одного в ситуации беспросветной тоски. В прямой перспективе, принимающей во внимание, что приблизившаяся смерть окончательна и *бесповоротна*, слова утешения тоже, кажется, меняют свой экзистенциальный смысл: ведь таковой больше не может состоять в том, чтобы препятствовать умирающему вырваться из анонимной публичности *назад* к возможности подлинного бытия, ибо это «назад» предполагает фактичное (историческое, биографическое) продолжение экзистирования и без такого продолжения становится просто бессмысленным.

В своем предсмертном разговоре с друзьями Сократ доказал неуместность горестных сокрушений по поводу его неминуемо приближающейся смерти, приведя как раз подобающие утешительные слова. В этом – важное различие между ним и Хайдеггером. Если последний словно бы говорит: «не надо сокрушаться и утешать», то первый утверждает: «не надо сокрушаться, у меня есть что сказать в утешение». Утешение, которое приводит Сократ – а именно: доказательство бессмертия души, – подобно хайдеггеровскому «успокоению насчет смерти», составляет принцип *сближения* для всех собравшихся в той мере, в какой они видят телос своей жизни в возведении души к идеальному состоянию и упражняются в приближении к

[25] БВ. С. 263.

таковому. Как философы они в буквальном смысле слова *единодушны* в силу причастности единой истине, делающей их близкими друг другу в способности чистого созерцания.

Речь Сократа, конечно же, не смогла бы «утешить» Хайдеггера, более того, метафизические построения подобного рода изобличаются немецким мыслителем как исторические примеры «забвения бытия». Однако, разделяя хайдеггеровскую установку на обращение к самой фактичности конечного бытия-в-мире и прояснение его структур и основополагающих экзистенциальных возможностей исходя из него самого, из утешительной речи Сократа мы можем все-таки принять во внимание ту исходную мысль, что *по отношению к смерти возможно трансцендирование, которое сближает меня с другими*, и, освободив ее от соответствующего платоновской традиции метафизического оформления, испытать на почве конечного экзистирования, не имеющего субстанциальной опоры по ту сторону линии смерти.

Как уже было показано, хайдеггеровская интерпретация делает фактически излишним само понятие близкого. Хайдеггер использует «близких» для того, чтобы обрисовать неподлинное отношение к смерти в бытии-друг-с-другом. Речь идет, в итоге, о двух параллельных и принципиально взаимосвязанных линиях в аналитике Dasein: наряду с тем, что реальная смерть «оборачивается» и ставится на службу диалектике самообновления, реальный близкий обезличивается и выступает «представителем» анонимной публичности. Он – «близкий das Man», что является таким же противоречивым допущением, как и смерть, в которой предстоит себя «изъять» точно так же «просто», как это происходило, пока Dasein экзистировало.

Мы же, в свою очередь, предлагаем исходить из той интуиции, что *неотвратимая* смерть близкого обнаруживает и удостоверяет *исключительность* нашей с ним свя-

зи. Надвигаясь, смерть одновременно показывает, *кто есть близкий*, выделяя его среди всех других, с кем мы в совместных делах и развлечениях делим общий мир. Это ее *показание*, или свидетельство, позволяет говорить о смертном часе как об очной ставке, в ходе которой заявляет о себе истинная близость. Так определяется самое первоначальное значение *близкого*: в бытии-друг-с-другом близкий – это тот, кого моя смерть призывает себе в свидетели, или же тот, чья смерть призывает в свидетели меня. Мы начали даже не с интуиции, а с простого факта: смерть *приводит* близких к постели умирающего. Завораживающая связь: близость смерти делает ближе близких. Ее приближение – одновременно и их приближение. Чем ближе смерть, тем они ближе. Присутствие близких у смертного одра является свидетельством этого спаренного приближения. Близость понимается здесь соответственно как такое бытие-друг-с-другом, которое определяется из *встречного* отношения к смерти: она выступает навстречу смерти, словно имея что сказать в ответ.

Необходимо подчеркнуть, что нашим основополагающим вопросом в этой главе был и остается вопрос об отношении бытия к смерти и бытия-с-другими. Обращение к предсмертной ситуации помогает нам, с одной стороны, удерживать сокрытую в хайдеггеровской аналитике (и тем не менее имплицитно предполагаемую ею) безотрадность «конца», а с другой – обнаруживать в качестве *counterpart* радикализированного таким образом бытия к смерти бытие-с-близким как отличительный способ бытия-с-другим. Речь идет, таким образом, о сущностной взаимосвязи конечности и совместности («бытия-с») в экзистировании Dasein, которая просто и непреклонно заявляет о себе в настоятельной потребности лицезреть близкого перед смертью. Потребности обоюдосторонней: умирающий хочет видеть близких, близкие хотят видеть умирающего – в силу своей близости они хотят видеть друг друга, встретиться перед лицом смерти, соединить-

ся. Если умирающий призывает близких вследствие собственной «падающей» бытийной тенденции, т. е. ожидая услышать от них известного рода утешения, на которые он теперь особенно «падок», то ему, фактически, нужны не близкие как таковые, а *некто*, кто озвучит слова, которые «общественность» находит подобающими случаю. Однако умирающий хочет видеть именно близких и *только* близких, независимо от того, будут ли они вести себя так, как это принято у «людей», или же как-то по-особому.

Настоятельную потребность видеть близкого нельзя объяснить и как «дело привычки». Человек, просто в силу обстоятельств, может в принципе не знать, что такое *привычная* жизнь «в окружении близких», будучи надолго или даже навсегда разлучен с ними. «Общественность» очень хорошо «понимает» неотложность встречи близких в случае приближающейся смерти одного из них и на уровне установленных институциональных распоряжений даже содействует тому, чтобы они успели встретиться. Что за предрассудки? Разве последние несколько минут, часов, пускай даже дней что-то «объективно» изменят? Этот парадокс не так очевиден, если близкие живут далеко друг от друга и подолгу не видятся: когда для кого-то из них приходит смертный час, потребность встретиться легко находит понимание у «людей»: «ведь они *так долго* не виделись, и теперь, когда *X* умирает, они надеются хотя бы еще раз увидеться перед смертью». Потребность увидеться с близким ставится тем самым в прямую зависимость от того, *как долго* они не виделись, скрывая *абсолютный* характер этой нужды. Но представим себе человека, который из года в год живет в кругу близких, видит их каждый день, видел и вчера, и сегодня, и 6 и 3 и 2 часа назад, но... вернувшись домой, узнает, что *этот* близкий умер. Почему, как объяснить, что прежде чем горечь утраты пронижет все его существо, его, как ледяной волной, захлестнет сожаление о том, что он не увидел близкого *в последний раз*? Что это тогда за «последний раз», если не тот, когда

близкий оказывается один на один со смертью и *близость* нуждается в двустороннем личном присутствии, чтобы противостоять ей.

Чтобы смерть и близость могли оказаться равновесными противниками, так, словно у смерти и близкого на умирающего равные права, только в отличие от обычного разбирательства их связь с умирающим такова, что они не могут поступиться своими правами, точнее, у каждого – *неотторгаемое* право на умирающего, а посему здесь не может быть проигравших дело в обычном смысле этого слова, но есть *нерасторжимое* противодействие: чтобы эта драма бытия стала возможной, у смерти и близкого должна быть общая экзистенциальная характеристика – *незаместимость*. Так же, как смерть «всегда моя», и никто не может умереть вместо меня, и я не могу умереть вместо другого, точно так же незаместим близкий, близкие незаместимы друг для друга в их со-бытии.

Анализ предсмертной ситуации показывает, таким образом, что отношение между бытием к смерти и бытием-с-близким имеет характер *противостояния*. Когда смерть и близкие «встречаются» у смертного ложа, они ведь «не заодно». Их сближение похоже скорее на то, как стягиваются к месту «последней битвы» противостоящие друг другу стороны. И нет тогда более надежного оружия для близости, чем *личное* присутствие близкого. Иными словами, в близости умирающий находит *противовес* безотрадному ужасу собственного конца. Быть таким противовесом значит актуализировать перед лицом неотвратимой смерти основорасположение радости, трансцендируя тем самым «беспросветную закрытость» конца.

То, что мы обозначили как «очную ставку», можно было бы, используя выражение Нанси, назвать «взаимным откровением смерти и сообщества»[26]. В этом отношении мы целиком разделяем замечание французско-

[26] Nancy J.-L. *The Inoperative Community.* Minneapolis – London, 1998. P. 14–15.

го философа о том, что у Хайдеггера бытие к смерти не было имплицировано в со-бытии[27], пытаясь прояснить конкретный интерсубъективный смысл этой имплицированности, оставшийся вне внимания самого Нанси. Если понимать «заступание в смерть» радикально, т. е. всякий раз иметь в виду, что как прекращение моей *отдельной* (vereinzelte) способности быть смерть несовместима с «ужасной радостью» от «предстоящей» возможности экзистирования, обнаруженное противостояние смерти и близости должно стать новой позицией, с которой следует рассмотреть фактичное бытие-в-мире. Не забывая при этом, что близость, говоря словами Бахтина, «дана и задана», т. е. всякий раз должна актуализироваться как возможность сближения, открытая в бытии-друг-с-другом.

И последнее. Нельзя, конечно, игнорировать различные исторические свидетельства, говорящие о том, что в разные эпохи и в разных культурах отношение к смерти осмыслялось по-разному. Античный воин рассматривал смерть как возможность снискать себе славу и увековечить свое имя для потомков. Поэтому единственной подобающей для него смертью была гибель в сражении. В знаменитом фильме *Легенда о Нараяме* показывается древняя японская традиция, следуя которой старики покидали родной дом, чтобы умереть в одиночестве. Можно также вспомнить восточную традицию ритуальных самоубийств. Кроме того, само собрание близких вокруг умирающего, с которого мы начинали, может быть показано как «дело традиции» и в качестве такового – как дело семьи или племени. Однако наш анализ разворачивался не в плоскости сравнительной антропологии. Выявленное нами соотношение бытия к смерти и бытия-с-другим – в той мере, в какой оно затрагивает структурные условия опыта бес-конечности, соразмерного фактичному конечному экзистированию, – должно найти преломление в любой традиции. Что же касается современного общест-

27 Nancy J.-L. *The Inoperative Community.* P. 14.

ва, то его особенность в том и состоит, что возможность обретения «близкого» все больше утрачивает укорененность в какой-либо традиции. Для нас, «посттрадиционных», это означает лишь одно: в противостоянии смерти и сближения ставки повышаются.

§ 3. Смерть как принцип различия

Предложенные выше рассуждения можно рассматривать как подтверждение хайдеггеровских слов о том, что фундаментальная онтология не исчерпывает понятие метафизики.[28] Отсюда, в свою очередь, возникает вопрос: каким образом трансцендирование, связанное с заступанием в смерть как *безотносительную* возможность, соотносится с трансценденцией, увязывающей мое бытие с бытием другого; если кратко: как «уединение» сочетается с движением навстречу? Фундаментально-онтологический характер первого акта с беспрекословной ясностью определен в самом начале *Бытия и времени*: «Трансценденция бытия Dasein особенная, поскольку в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей *индивидуации*. Всякое размыкание бытия как transcendens'а есть *трансцендентальное* познание. *Феноменологическая истина (разомкнутость бытия) есть veritas transcendentalis*»[29]. Мгновение «заступающей решимости» предстает в свете этого утверждения как «момент истины»[30], как «послед-

[28] Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* GA, Bd. 26. Frankfurt am Main, 1978. S. 198. Однако это не следует понимать таким образом, что концептуальным основанием этой книги является известное хайдеггеровское различение фундаментальной онтологии и метонтологии. Напротив, как будет показано далее, вопрос о бытии сообщества заставляет отказаться от такого подхода и лежащего в его основании онтико-онтологического различия. См.: с. 214 наст. издания.

[29] БВ. С. 38.

[30] Ср.: там же. С. 297.

няя инстанция»[31], по отношению к которой – как основанию – должно разворачиваться фактичное экзистирование. Такие результаты экзистенциальной аналитики, с одной стороны, вызвали радикальную критику хайдеггеровской концепции как солипсистской по своему существу (о чем еще пойдет речь ниже), с другой же – привели к возникновению многочисленных работ, посвященных непосредственно феномену смерти как своего рода кульминации и «венцу» человеческой экзистенции.[32] Выявленное выше противостояние смерти и близости требует, однако, отказаться от понимания решительного заступания в смерть как *последней инстанции*, определяющей истину нашего бытия-в-мире. Лишая бытие к смерти исключительных прав на истину экзистенции, мы, чтобы не быть уличенными в противоречии, должны показать, что *безотносительность* смерти является не доказательством в пользу привилегированного «эпистемологического» положения «одинокого» Dasein, а определяющим условием бытия-друг-с-другом, причем такого бытия, где возможен *близкий*.

Именно таким образом – т. е. как принцип конституирования сообщества – предлагает интерпретировать Броган хайдеггеровское бытие к смерти.[33] Вслед за Нанси он

[31] В онтическом плане эта инстанция конкретизируется Хайдеггером как инстанция совести. См.: §§ 54–57 *Бытия и времени*.

[32] В духе «хвалы смерти» выдержана, в особенности, переведенная впоследствии на английский язык книга Джеймса Дэмске: Demske J. *Sein, Mensch und Tod*. Freiburg i B. – München, 1963. Как и следовало ожидать, критическую дистанцию по отношению к «смертельным» заключениям Хайдеггера с самого начала заняли преимущественно теологи и религиозные философы. См., например, работу Карла Лемана: Lehmann K. *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*. Heidelberg, 1938. Здесь автор как раз показывает «экзистентные» последствия хайдеггеровского анализа смерти с теологической точки зрения.

[33] Далее обсуждается его статья с весьма провокативным названием «Сообщество тех, кто собирается умереть»: Brogan W. *The Community of Those Who Are Going to Die*. In: *Heidegger and*

развивает такое толкование понятия Vereinzelung, которое – вразрез с бибихиновским переводом этого понятия как «уединение» – предполагает не одиночество в отрыве от других, а сингулярность (единичность[34]) в бытии с другими, такими же единичными, сингулярными индивидуумами, как и я. При этом оборот «такими же» имплицирует не унификацию (и, соответственно, тотализацию), а, напротив, плюрализацию в бытии-друг-с-другом. Поскольку смерть «всегда моя» (je meine) и подлинное отношение к ней является принципом с*а*мой радикальной индивидуации, бытие к смерти оказывается тем самым принципом экзистенциальной несводимости друг к другу в со-бытии, *принципом различия*, выступая таким образом основанием для *плюралистического* сообщества, т. е. «сообщества сингулярных сущих»[35].

Как принцип различия смерть означает, что «неразделяемость (unshareability), определяющая человеческое бытие, не только не исключает сообщество, но является основанием для всякого истинно человеческого бытия-вместе.[36] Таким образом, Броган смещает акцент с вопроса о моем подлинном экзистировании на вопрос о подлинном бытии-друг-с-другом, показывая прямую связь между «заступанием в смерть» и возможностью истинного сообщества. Согласно принципу различия, последнее определяется как «сообщество, где другой остается другим», и в этом смысле – как сообщество сингулярных индиви-

Practical Philosophy. Ed. by D. Pettigrew and F. Raffoul. Suny Press, 2002. P. 180–189.

34 Отсюда альтернативный перевод данного понятия: «оединичивание», или сингуляризация.

35 Ср. также: «В пространстве двойного движения фактичности и экзистенции, пространстве повторения, отмеченного Хайдеггером ударением на je в Jemeinigkeit, в этом индивидуализирующем повторении может быть найден аргумент в пользу плюральности в человеческом сообществе, плюральности радикально (utterly) сингулярных индивидуумов, определенных их отношением к смерти» (Brogan W. Op.cit. P. 185).

36 Ibid. P. 184.

дуумов[37]. Рассматривая бытие к концу как трансценденцию, имманентную самому бытию-друг-с-другом, т. е. показывая «заступание в смерть» как момент в осуществлении подлинного сообщества, Броган в своей интерпретации Хайдеггера достигает рубежей, которые составляют отправной пункт для самых непримиримых оппонентов немецкого мыслителя. На упрек в солипсизме Броган отвечает положением о признании радикальной инаковости другого, имплицированном, по его убеждению, в хайдеггеровском анализе бытия к смерти.

Итак, в силу безотносительности смерти «заступание» оказывается принципом аутентичного отношения к другому и как таковое является основанием неустранимой плюралистичности человеческого сообщества. Интенция Брогана показать позитивную («аффирмативную») силу понятия бытия к смерти оказывается при этом убедительной именно в той мере, в какой меняется аспект рассмотрения самого этого феномена: в отличие от Хайдеггера американский философ исходит не из противостояния «заступания» и растворения в *das Man*, а из сосуществования сингулярных индивидуумов, конечность которых обусловливает саму возможность «истинно человеческого бытия-вместе»; вопрос о бытии к смерти рассматривается теперь соответственно не с точки зрения возможности *моего* подлинного бытия, а с точки зрения возможности подлинного бытия сообщества. Такая смена позиции предполагает концептуальную инверсию с далеко идущими последствиями, ибо кантовский вопрос о самоопределении, или – в хайдеггеровской трактовке – вопрос о сущем, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии»[38], становится *частным* вопросом онтологии сообщества. «Частный» вопрос означает при этом не «вторичный» вопрос, а вопрос *участия*: при каких условиях конкретные индивидуумы участвуют в конституирова-

[37] Brogan W. Op.cit. P. 184.
[38] БВ. С. 12.

нии истинно плюралистического сообщества – вопрос, возникающий в горизонте более исходного: как возможно нетоталитарное сообщество, или: что такое истинное бытие-вместе?

Рассуждения Брогана разворачиваются между двумя обозначенными аспектами (индивидуального участия, с одной стороны, и совместности – с другой) и предполагают такой характер взаимосвязи между ними, который не позволяет более останавливаться на моменте «заступания в смерть» как онтологической кульминации экзистенции. Последний является пускай и конститутивным, но все-таки всего лишь *моментом* конкретного бытия-вместе, об *истине* которого идет речь. У Брогана есть как будто бы все основания настойчиво утверждать, что в своих выводах он лишь развивает импликации хайдеггеровской аналитики. В пятой главе, посвященной проблеме историчности, Хайдеггер, как известно, связывает подлинное бытие Dasein с причастностью конкретному сообществу, *народу*, историческую *судьбу* которого оно разделяет.[39] Броган, двигаясь в методическом отношении с противоположной стороны, т. е. со стороны вопроса о сообществе, а не *моего* понимания бытия, хочет показать в таком случае, что Хайдеггер, при всей своей односторонности – т. е. последовательном проведении анализа в аспекте онтологического опыта отдельной самости, – прояснил феномен, который должен стать принципом плюралистического истолкования бытия-в-мире как бытия народа, а именно: феномен «решительного заступания в смерть».

Однако совершенное Броганом переворачивание перспективы не учитывает других импликаций, содержащихся в методической односторонности экзистенциальной аналитики, а именно тех, которые позволяют говорить об устанавливаемом в бытии к смерти различии между мной и другим в терминах *иерархии*, концептуальным основанием которой является как раз указанное выше раз-

[39] БВ. С. 384.

личение фундаментальной онтологии и метонтологии. Критическое размежевание с Хайдеггером по вопросу «со-бытия» началось, прежде всего в кругу его ближайших учеников, непосредственно после публикации *Бытия и времени*. Сначала Лёвит (причем под научным руководством Хайдеггера), а затем и Бинсвангер пишут «ответные» работы[40], выдвигая контраргументы и контртезисы, негативный смысл которых впоследствии лаконично резюмировал Левинас: «Анализ *Бытия и времени* нацелен либо на повседневную безличность, либо на одинокий Dasein»[41]. Книга Хайдеггера оставляла открытым вопрос, с обозначения которого мы начали данный параграф, воспроизводя при этом, в сущности, основной критический вопрос, сформулированный в свое время Тёнисеном в классическом исследовании *Другой: штудии по социальной онтологии современности*: «Как конкретно можно помыслить вместе уединение (Vereinzelung) и образование сообщества (Vergemeinschaftung)»?[42] Проблематичность хайдеггеровской интерпретации, как это следует из подробнейшего анализа Тёнисена, заключается при этом не в простой недоговоренности, а в том, что сам подход Хайдеггера препятствует тому, чтобы указанный вопрос мог получить какое бы то ни было позитивное разрешение. Поэтому вывод Тёнисена весьма категоричен: хайдеггеровский анализ со-бытия нужно не дополнять – от него

40 Löwith K. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (см.: Löwith K. *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*. Stuttgart, 1981 (первое издание 1928)); Binswanger L. *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins*. München, 1964 (первое издание 1942).

41 Левинас Э. *Время и Другой. Гуманизм другого человека*. Пер. А. В. Парибка. СПб., 1998. С. 24. Аналогичной позиции придерживается также другой известный исследователь Хайдеггера Жак Таминио (см.: Taminiaux J. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Albany: Suny Press, 1991), с которым Броган соответственно полемизирует в своей статье.

42 Theunissen M. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin – New York, 1965. S. 178.

следует просто отказаться как от неверного *по существу*. Существом же дела является не что иное, как порядок трансцендирования Dasein, который в *Бытии и времени* представлен таким образом, что в бытии-друг-с-другом *другой* (Mitdasein) оказывается в *подчиненном* положении по отношению к «моей» трансцендентальной конституции мира, составляющей смысл «наброска» (Entwurf).

Бытие-с-другим разъясняется у Хайдеггера, так сказать, *по линии* наброска, «от себя»: другой открывается в своем бытии как одна из *«проекций» моего наброска* – и в этом, как подчеркивает Тёнисен, он ничем не отличается от («подручных») вещей, независимо от того, идет речь о подлинном или же неподлинном со-бытии. Поскольку «набрасывание» – это особого рода экзистенциальный акт, бытие другого оказывается «делом» *моей активности*, которая выражается Хайдеггером в таких понятиях, как *освобождение* (Freigabe) и *позволение-быть* (Seinlassen). Таким образом обнаруживается главная апория хайдеггеровского рассмотрения подлинного бытия-друг-с-другом: *свобода другого является делом моей решимости*, ибо «решимость на само себя впервые вводит Dasein в возможность позволить сосуществующим другим “быть” в их наиболее своей бытийной способности и со-размыкать ее в заступнически-освободительной заботливости»[43].

Данный тезис можно назвать апорией с точки зрения того ее «разрешения», которое мы находим в интерпретации Брогана. Однако для таких авторов, как Лёвит и Тёнисен (а впоследствии и Левинас), он фиксирует непреодолимую антиномию хайдеггеровского учения, превращающую положение об изначальности со-бытия в конституции Dasein в «голое утверждение», а признание отличия Mitdasein от вещей по роду своего бытия – в «голую интенцию».[44] И все же вывод о том, что освобождение (Freigabe) не дает другому свободу, а отнимает ее[45], такой

[43] БВ. С. 298.
[44] Theunissen M. Op. cit. S. 167.
[45] Theunissen M. Op. cit. S. 419.

вывод – как результат радикального продумывания всех импликаций подчиненного положения другого в трансцендировании Dasein – представляется преувеличением, которое успешно нейтрализуется разъяснениями Брогана, показывающего несовместимость подобного утверждения с основными положениями самой экзистенциальной аналитики.

Аналитика Dasein не является философией *насилия,* но она оставляет место для насилия именно постольку, поскольку не отвечает на вопрос о том, как конкретно соотносятся «уединение» (сингуляризация) и сосуществование. Хайдеггер, словно борясь с собственной односторонностью, постоянно подчеркивает, что Vereinzelung не означает отрыв, или изоляцию, от мира, от бытия-с-другими, что «решимость» – это подлинная разомкнутость Dasein *как* бытия-в-мире и *как* со-бытия.[46] Однако сама логика избранного подхода, методической «пред-взятости» аналитики, диктует такие формулировки, которые лишь усугубляют представление о Dasein как субъекте власти: в подлинной решимости оно, действуя «само от себя»[47], «модифицирует ... открытость “мира” и разомкнутость Mitdasein других»[48], освобождает других для возможности подлинного бытия, позволяет возникнуть подлинному бытию-друг-с-другом. Согласно «глагольной» риторике и пафосу этих описаний Dasein «выходит» из своего «уединения» так, словно спускается с пьедестала, чтобы – такова кульминация его «полномочий» – «стать “совестью” других»[49].

В определенном смысле, критики Хайдеггера (как, впрочем, и он сам) оказались заложниками этой риторики, зачастую разворачивая дискуссию в плоскости ее (риторики) собственных импликаций, которые, как будет показано ниже, вполне могут расходиться с содержанием

[46] См. в особенности: БВ. С. 263, 298.
[47] Там же. С. 263.
[48] Там же. С. 297.
[49] Там же.

базовых положений самой хайдеггеровской концепции и тем самым вводить в заблуждение относительно ее аналитического потенциала. Другими словами, предполагается, что интерпретативная работа Брогана должна помочь точнее определить наиболее продуктивную – для вопроса о бытии-друг-с-другом – линию *критического* расхождения с Хайдеггером, имея при этом в виду не имманентную критику, а необходимость «встречного предложения».

Риторика «всеосвобождающей» активности Dasein оказывается ловушкой постольку, поскольку создает иллюзию некоего «триумфального шествия» решительного Dasein, разворачивающегося как последовательность «решающих» событий: подлинное самопонимание в «уединении» бытия к смерти, подлинное размыкание другого как другой самости (другого отдельного бытия, определенного к собственному «самостоянию») и, наконец, «совестливое» обеспечение возможности осуществиться подлинному сообществу. Когда Тёнисен в продолжение размышлений Лёвита пишет, что согласно тенденции *Бытия и времени* «подлинное бытие-с-другими должно быть таким, в котором один ставит себе целью самостояние другого»[50], т. е. «как я в уединении стал собственной самостью, так и другой – [по мерке моей самости] – должен стать самим собой», и, соответственно, «я привожу другого не к нему самому, но к той самости, которую я сделал для себя по своему образу»[51], – все эти оппонирующие утверждения (вместе с решающим «резюме», что Freigabe не дает другому свободу, а отнимает ее) формулируются так, *как если бы* действительно имела место последовательность, т. е. как если бы описанные акты подлинной решимости Dasein (по всем трем направлениям: я сам, другой и сообщество) были *конкретными фактами* истории, или бытия-в-мире. В этом смысле критика скорее отвечает на скрытые импликации хайдеггеровской риторики и не мо-

[50] Theunissen M. Op. cit. S. 418.
[51] Ibid. S. 419.

жет найти прямых референций в самой его концепции (не случайно речь идет о «тенденции» *Бытия и времени*, а не о каком-то определенном положении этой книги).

Последнее утверждение основывается на том, что аспект экзистенциальности и аспект фактичности в аналитике Dasein тематически четко различены. Так, размыкающая способность бытия к смерти, касающаяся всех «внутримирных» бытийных отношений Dasein (к себе, к вещам и к другим (Mitdasein)), характеризует, строго говоря, только экзистенциальность Dasein как бытия-в-мире, а не его фактичность. То есть речь идет об экзистенциальном *условии возможности* того, чтобы Dasein *как фактичное* (как «всегда уже» бытие-с-другими) могло экзистировать в качестве подлинной самости. Как такое условие возможности бытие к смерти само по себе еще не фундировано в свершении истории, и, соответственно, *мгновение* «заступающей решимости», хотя речь и идет об онтическом акте Dasein, тоже не находит себе места в историческом осуществлении экзистирующего до тех пор, пока остается вопросом «голой» экзистенциальности, которая в интересах анализа *искусственно* была отделена от фактичности. При этом тщательность, с которой Хайдеггер описал содержание каждой из указанных сторон в структуре Dasein как «заботы», обнаруживает в итоге всю сложность проблемы, связанной с необходимостью прояснить конкретную взаимосвязь экзистенциальности и фактичности в действительном бытии-с-другими. Хайдеггер постоянно подчеркивает «факт» этой связи[52], однако таковой остается в *Бытии и времени* постулатом *моей* «заботы», тогда как собственно фактическая сторона дела, определяющая место указанного «мгновения» в исторической связи с другим, не проясняется.

В отмеченном зазоре между фактичностью и экзистенциальностью и остается место для возможности на-

[52] Напр.: «Экзистирование всегда фактично. Экзистенциальность сущностно определена фактичностью» (БВ. С. 192).

силия. Ведь историческое разворачивание бытия-друг-с-другом зависит именно от того, следуя какому принципу осуществляется конкретное сочетание экзистенциальности и фактичности, моей решительной «самостийности» и данности со-бытия «здесь и сейчас». Таким образом, когда Тёнисен замечает, что «высвобождающая заботливость» может противоречить *фактически* идее свободы другого[53] – ибо если другой не хочет *такой* самостоятельности, которую я осуществил для себя, то Freigabe будет выступать формой насилия[54], – он отслеживает как раз один из возможных сценариев того, чем может *в действительности* обернуться фундаментально-онтологическое истолкование бытия самости. В этом, на наш взгляд, заключается особый вклад обрисованной выше критики в философию сообщества: несмотря на нерелевантность некоторых утверждений эксплицитным положениям экзистенциальной аналитики, она очень точно и последовательно реагировала на содержащуюся в таковой возможность насилия, подкрепленную особого рода риторикой.

Итак, мы можем «свернуть» некоторые критические замечания в адрес фундаментальной онтологии, если вернемся к тому проблематическому *status quo*, который составляет декларированное, но никак не проясненное соотношение экзистенциальности и фактичности, подлинной решимости и подлинного со-бытия с конкретно данным другим. «Как безотносительная возможность, – говорится в *Бытии и времени*, – смерть уединяет, лишь чтобы в качестве не-обходимой сделать Dasein как событи*е* понимающим для бытийной способности других».[55] В этом «чтобы» (*um... zu*) нет указания на последовательность, поскольку отмеченное понимание составляет содержание того размыкания, которое является онтологическим смыслом «заступающей решимости». Предложенная же Броганом

[53] Theunissen M. Op. cit. S. 419.
[54] Ibid.
[55] БВ. С. 264.

интерпретация бытия к смерти как принципа различия в бытии-друг-с-другом показывает в свою очередь, что даже более релевантный «приговор» критики, гласящий, что Хайдеггер проглядел смысл совместности (Zusammensein), самой межчеловеческой встречи[56], оказывается все-таки не совсем точным, поскольку в акте «заступающей решимости» открывается как раз первичный – *негативный* – смысл всякого подлинного со-бытия, а именно: понимание того, что каждому *отведено* свое собственное бытие, своя «забота», которую нельзя переложить на другого, но необходимо принять как индивидуальную (сингулярную) задачу, и тем самым понимание радикальной инаковости – *трансцендентности* – бытия другого, его неприсваиваемой «самобытности».[57]

Если различающая работа смерти должна трактоваться как условие подлинной совместности (бытия-вместе), а не как принцип дезинтеграции в смысле параллельного явления изолированных индивидуумов, то принципиальным основанием такой трактовки выступает именно тезис о сущностной определенности экзистенциальности фактичностью, который конкретизируется в словах Хайдеггера о том, что Mitsein не основывается на совместном появлении отдельных субъектов.[58] То есть речь идет о значении этой «работы» для фактичного бытия-друг-с-другом, о фундаментальном различении «в самом сердце сообщества» – о той «не-взаимности», как говорит Броган[59], или том *раз-личии*, которое предполагает, что каждый может выступить *сам от своего лица* в конкретно данном бытии-друг-с-другом, являющем себя тогда как «сообщество сингулярных сущих», т. е. открытый плюралистический мир. Однако подчеркнем еще раз: то, каким обра-

56 Theunissen M. Op. cit. S. 170, 419.

57 Ср.: Борисов Е. *Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике Хайдеггера.* http://www.philosophy.ru/iphras/library/i_ph_1.html

58 БВ. С.121.

59 Brogan W. Op. cit. P. 180.

зом, указанное экзистенциальное условие подлинного со-бытия сущностно определено фактичностью, в *Бытии и времени* показано не было. Поэтому самым справедливым и точным замечанием в адрес экзистенциальной аналитики со-бытия является констатация ее негативности. «Я» и другой различены в своем сосуществовании как отдельные, не сводимые друг к другу самости, но их совместность, их *сообщество* никак позитивно не определены, что дает Тёнисену основания сказать, что подлинное бытие-друг-с-другом у Хайдеггера тоже, в сущности, неподлинное, потому что и в нем «никто в подлинном смысле не есть вместе с другим»[60].

Оставаясь негативной, хайдеггеровская трактовка подлинного бытия-с-другим принимает парадоксальный оборот, ибо истина, открывающаяся в бытии к смерти, может быть выражена так: *бытие другого мне радикально недоступно, потому что оно такое же, как и мое.* Речь идет, таким образом, о принципе аналогии, который позволил Тёнисену говорить о «модифицирующем повторении» трансцендентальной теории интерсубъективности Гуссерля в экзистенциальной аналитике Хайдеггера. При этом основания для возражения против данного обвинения находятся в самой хайдеггеровской концепции, а именно: в тезисе о сущностной определенности экзистенциальности фактичностью в бытии Dasein как бытии-в-мире. Иными словами, не что иное, опять же, как непроясненность соотношения между указанными сторонами экзистирования, дает почву для интерпретации хайдеггеровского рассмотрения со-бытия как модификации трансцендентальной конституции *alter ego* у Гуссерля.

Борисов – возможно, специально для того, чтобы избежать прямых коннотаций с Гуссерлем, – избегает слова «аналогия» при анализе феномена подлинного бытия-с-другим у Хайдеггера и находит ему весьма примечательную замену: «Бытие Другого, – пишет он, – предстает

[60] Theunissen M. Op. cit. S. 419.

перед нами как его собственная *забота,* как бытие, в своей проблематичности *родственное* (курсив мой. — *Т. Щ.*) моему собственному бытию, но препорученное Другому в его инаковости»[61]. В свете интерпретации Брогана метафора родственности представляется вполне релевантной, поскольку речь идет об условиях бытия подлинного (плюралистического) сообщества, т. е. о том, что конституирует нашу совместность. В бытии-вместе нас «роднит» то, что каждый может выступить *сам от своего лица*, нас роднит *раз-личие* — нас роднит то, что открывается в бытии к смерти: что каждый «сам по себе». Развивая этот парадокс, мы должны сказать, что ближе всего друг другу тогда, когда принимаем свое бытие как собственную «заботу», понимая тем самым бытие другого как «заботу», которую он должен взять на себя сам[62], и дальше всего тогда, когда составляем общее das Man, так что «забота о дистанции», о которой пишет Хайдеггер[63], может рассматриваться как один из эффектов, или эпифеномен, такой отдаленности. Однако чем последовательнее и убедительнее отстаивает Броган «сообществообразующую» функцию бытия к смерти, тем яснее и напряженнее становится парадоксальность его размышлений, источником которой является непреодоленная негативность в подходе к вопросу о бытии-друг-с-другом.

«Сообщество тех, кто собирается умереть» — так называется статья Брогана. Но ведь бытие к смерти, как он сам показывает, является принципом, который *разъ-единяет* в бытии-друг-с-другом, т. е. определяет каждого отдельно (vereinzelt) в его бытии. Отсюда, естественно, возникает вполне осознаваемая Броганом опасность превратно понятого субъективизма как радикальной изолированности друг от друга, оставляющей лишь одну возможность для

[61] Борисов Е. Указ. соч.

[62] В связи с чем бытийное отношение к другому может быть выражено вполне по-сократовски: «Я понимаю, что другого не понимаю».

[63] БВ. С. 126.

бытия-вместе: установление сообщества *извне* благодаря принципу универсального закона или божественному авторитету.[64] Как же устанавливается подлинное сообщество, не предполагающее внешнего тотализирующего принципа? Что *со-единяет*? Что на феноменальном уровне выполняет функцию «со» в слове сообщество и «com» – в слове community, если во избежание закрытости и тотализации сообщество должно постоянно реактуализировать принципы собственного конституирования? «Заступание в смерть» по самому своему существу может быть понято лишь как *негативное условие* такого соединения и, соответственно, в качестве принципа конституирования сообщества обретет окончательную легитимность только тогда, когда будет показано как необходимый момент определенного позитивного акта, который, в противоположность «уединению», имеет характер *встречного движения* и содействует тем самым фактическому *со*-единению в бытии-друг-с-другом.

В этой связи мы проводим строгое терминологическое различие между *со*единением и *об*ъединением, понимая в первом случае *встречное* взаимодействие единичных индивидуумов, а во втором – о-пределение сообщества силой превосходящего каждого по отдельности «третьего измерения». В *Бытии и времени* в качестве такого рода измерения выступает Geschick – историческая участь народа, – являющаяся «третьей силой» по отношению к судьбам (Schicksal) отдельных индивидуумов.[65] Центральным вопросом философии сообщества должен стать, таким образом, вопрос о соотношении *со*единения и *об*ъединения в фактичном бытии-друг-с-другом. Поскольку у Хайдеггера феномен *со*единения в направлении подлинного сообщества затрагивается только со стороны негативных предпосылок, решение указанного вопроса разворачивается в *Бытии и времени* как переход от субъекта более

[64] Brogan W. Op. cit. P. 183.
[65] БВ. С. 384.

низкого уровня, т. е. «всегда моего» Dasein, к субъекту более высокого уровня, т. е. народу.[66] Каким образом *со*единение препятствует тотализирующей субстанциализации *об*ъединения, остается при этом неясным, в результате чего параллельно (и в сущностной связи) с выявленной ранее возможностью насилия в фундаментальной онтологии остается место и для возможности тоталитаризма. Ландгребе очень чутко реагирует на эти опасные импликации хайдеггеровской концепции, когда со всей настойчивостью говорит, что «освобождение другого и позволение-быть-свободным ему есть не что иное, как *уважение* перед его собственной фактичностью, и [что] именно это уважение является основанием того, что принятие собственной фактичности означает не подчинение некой непрозреваемой участи (Geschick), а возможность человеческого мира»[67].

Необходимо также подчеркнуть, что экзистенциал «заботливости» (Fürsorge) сам по себе не может стать позитивным принципом философии сообщества, ибо, несмотря на *кажущуюся* «встречную» динамику – т. е. как понятие, определяющее *бытие-к* другому Dasein, – не выходит за рамки негативного определения со-бытия, по-прежнему оставаясь, таким образом, по ту сторону вопроса о конкретном соотношении экзистенциальности и фактичности. Позитивность понимается нами,

[66] Ср.: Nancy J.-L. Op. cit. P. 14. Ср. также замечание Левинаса, подчеркивающее связь между видением социальности и одиночеством субъекта у Хайдеггера: «Коллективность непременно устраивается вокруг третьего члена отношения, служащего посредником. Также и Miteinandersein остается в пределах этой коллективности “вместе с”; в своей подлинной форме оно открывается вокруг истины. Это коллективность вокруг чего-то общего. Как и во всех философиях общности, социальность обнаруживается у Хайдеггера в одиноком субъекте, и аналитика Dasein в ее подлинной форме осуществляется в терминах одиночества» (Левинас Э. *Время и Другой*... С. 103).

[67] Landgrebe L. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie.* Hamburg, 1982. S. 116.

соответственно, как фундированность экзистенциальности в фактичности, как конкретная принадлежность фактичному бытию-друг-с-другом, исторической связи с другим. В этом смысле «заступнически-освобождающая заботливость» как модус подлинного со-бытия нуждается в позитивном обосновании точно так же, как это было зафиксировано ранее в отношении уединяющего (сингуляризирующего) «заступания в смерть». И это закономерно, потому что «заботливость» – не онтическое действие, а экзистенциальная установка по отношению к другому, которая размыкается для Dasein в его подлинном бытии к смерти. Удерживая эту установку, Dasein помогает другому «стать прозрачным для себя в своей заботе и стать свободным для своей заботы»[68]. Стратегический смысл позитивного обоснования, если можно так выразиться, заключается в том, чтобы избавить эти описания от импликаций насилия, которые, как уже выше отмечалось, обусловлены самим концептуальным подходом Хайдеггера и, в частности, тем обстоятельством, что изначальность Mitsein заслоняет изначальность Mitdasein.[69]

Мы назвали «заботливость» как *бытие-к* другому лишь кажущимся встречным движением потому, что без фактичного фундирования этого экзистенциала он остается принципиально аналогичным «озабочению» как *бытию-к* встреченной в мире вещи.[70] Позитивное обоснование «заботливости» должно показать в таком случае место этого формально определенного *бытия-к другому* в конкретном «встречать*ся*», составляющем смысл фактичного бытия-друг-с-другом. Отдавая должное усилию Брогана сбалансировать солипсистски заданный подход Хайдеггера рассмотрением основных экзистенциалов фундаментальной онтологии с точки зрения вопроса о бытии-друг-с-другом, необходимо все же подчеркнуть, что позитивного

68 SZ. S. 122.

69 Ср.: Theunissen M. Op. cit. S. 169.

70 БВ. С. 121. Подр. об этом см.: Theunissen M. Op. cit. S. 167ff.

принципа *со*единения как *фактичного* условия конституирования сообщества он также не проясняет. Оставаясь на уровне своих негативных предпосылок — *раз-личия* единичных индивидуумов в их бытии-друг-с-другом, — рассматриваемое сообщество, собственно говоря, еще не живет, не осуществляется как *со*единение, как встречное взаимодействие сингулярных сущих.

Формально понятно, что, отталкиваясь от собственной конечности, сингулярные индивидуумы должны (опять же: *haben zu*...) превратить свое бытие-друг-с-другом в подлинное плюралистическое сообщество. Но как или чем обеспечивается этот созидательный процесс, если смерть этого сделать не может, или точнее: бытия к смерти недостаточно, чтобы в фактичном бытии-друг-с-другом вступило в силу *со*единение «единичных»? «Сообщество тех, кто собирается умереть» — пока ему не на что опереться в самой фактичности совместности: это сообщество под вопросом, и в этом смысле — сообщество в коме.

§ 4. Сближение как смысл сообщества. Принцип ответа

Сообщество, которое мы стараемся описать, — это сообщество *in actu*. То есть такое бытие-друг-с-другом, в котором установленное смертью *раз-личие* находит себе место в конкретном взаимоотношении сингулярных индивидуумов. Таким образом, мы хотим показать, что *осуществление* сообщества оказывается возможным благодаря тому, что негативное (и потому непродуктивное само по себе) различение отдельных индивидуумов — как экзистенциальное условие бытия (плюралистического) сообщества — находит опору в движении сингуляризации, трансцендирующем бытие к смерти. Позитивное обоснование смерти как принципа конституирования

сообщества предполагает, что онтологический разрыв, установленный между индивидуумами в их самостном бытии, должен быть понят как исходная «виртуальная» *дистанция*, актуализация которой в бытии-друг-с-другом имеет характер *сближения* именно в той мере, в какой устанавливает конкретную межличностную *связь* в фактичном бытии-друг-с-другом.

Когда Броган пытается обосновать, что «надвигающаяся (imminent) возможность не-бытия, которая движется против конкретного фактичного бытия» (точнее говоря: против растворения в das Man), не «разрушает фундаментальную отнесенность Da-sein к другим», а «трансформирует ее и делает эту реляционность совершенно уникальной»[71], отмеченная уникальность не получает у него никакой поддержки с фактической стороны сосуществования и является, по сути, голословной. Утверждение об уникальности оказывается в данном случае как бы слишком поспешным, позволяя смерти узурпировать права на то, что определяется, так сказать, во исполнение ее различающей работы, однако уже не ее силами. Решительное бытие к смерти расставляет всех по своим местам – *разводит,* – приводя каждого к задаче собственного бытия. Акт «заступающей решимости» открывает (дает понять) реляционность – т. е. сущностную определенность Dasein как Mitsein – как отношение онтологически различенных самостей, освобождая их из состояния уравнивания и анонимной взаимообратимости, свойственного неподлинному бытию. Но он не делает саму эту реляционность сколько-нибудь уникальной, так как под другим ничего, кроме «другая самость», *не моя*, в этом акте не понимается. Он выставляет реляционность как голое *раз-личие*, освобожденное для новой возможности *со*-бытия. Уникальный характер это раз-личие принимает, однако же, лишь в силу того, что находит конкретное исполнение – и зна-

[71] Brogan W. Op. cit. P. 182.

чит: *удостоверение* – в фактичном бытии-друг-с-другом, становясь таким образом сообществом «в действии».

Мы обозначили такое удостоверение как сближение. Соответственно, *другой*, *со*участвующий со мной в фактичном бытии-друг-с-другом как конкретном взаимодействии (*со*единении) конечных единичных индивидуумов, – это *близкий*. Если смерть разводит всех по своим углам, обращая каждого к своей «заботе» и в этом смысле отвращая от других, то сближение поворачивает нас лицом друг к другу, позволяя *раз-личию* осуществиться как отношению лицом-к-лицу. «Заступнически-освобождающая заботливость» как экзистенциальная установка является в этом смысле решимостью относиться ко всякому другому как *лицу*, свободе которого я могу *негативно* содействовать, однако само лицо, т. е. как раз уникальность конкретной связи с другим, в этой установке не определено, и потому «заботливость» остается пустой интенцией, готовой дать другому свободу, но еще не «знающей» силу того *со*единения, которое отвечает на «разъ-единяющую» работу смерти осуществлением сообщества. Только этот ответ не следует понимать как реактивность, представляющую сообщество вторичным следствием бытия к концу и как бы вечным должником смерти. *Фактично* сингуляризация осуществляется в конкретном взаимоопределении индивидуумов в бытии-друг-с-другом. Иначе говоря, у нее есть место в истории постольку, поскольку имеет силу совместное участие отдельных лиц[72] в *со*единении, превращающем голое раз-личие в конкретное интерперсональное отношение. Таким образом, сообщество как раз не остается в долгу у смерти, исполняя положенное ею раз-личие как фактичное сближение и тем самым словно переча ей, т. е. трансцендируя ее «негативную» работу в направлении конкретно-исторического свершения совместного мира. Это превосхождение силой сближения

[72] Понятие лица выступает здесь как этическая конкретизация понятия индивидуума.

есть *унижение* смерти, открывающее в бытии-друг-с-другом перспективу бес-конечности.

Для того чтобы обнажившееся в ужасе (как основополагающем настроении «заступающей решимости») *от*личие моей самости от самости другого стало обращенностью-*к*-лицу другого, другой в нашем с ним фактичном сосуществовании должен выступить не просто как другая самость, но именно как *близкий*, т. е. как тот «единичный», в со-бытии с которым осуществляется превосхождение собственной конечности. Это превосхождение нужно понимать как позитивное (в противоположность негативности различающей работы смерти) учреждение сообщества силой сближения. Поэтому когда говорится, что осуществление сообщества возможно благодаря тому, что негативное различение отдельных индивидуумов (в бытии к смерти) находит *опору* в фактичном движении сингуляризации в самом бытии-друг-с-другом, т. е. в сближении, слово «опора» нужно понимать диалектически, ибо фундирование в фактичности, которое имеется здесь в виду, заявляет о себе как *отпор* тому предельному разъ-единению, каковое достигается в решительном бытии к концу.

С другой стороны, именно в силу антитетической связанности уединения (Vereinzelung) и сближения как принципов сингуляризации, в силу того, что сближение способно противопоставить негативному раз-личию конкретное осуществление интерперсонального *сообщества*, т. е. способно противостоять бытию к смерти, последнее действительно становится конкретным моментом истории как полюс, по отношению к которому заявляет о себе *близкий*. Ведь что еще должен означать тезис о сущностной определенности экзистенциальности фактичностью, как не то, что каждый экзистенциал, если он вообще имеет отношение к бытию-в-мире, *имеет место* в фактичном свершении истории. В этом смысле хайдеггеровское Dasein, именно в подлинной своей возможности, оста-

лось как бы (по меньшей мере, эксплицитно) недовоплощенным, словно застыв «на мгновение» в решительно *уединяющем* бытии к концу. Данная книга – своего рода «встречное предложение», цель которого показать, что *раз-личие* в бытии-друг-с-другом, устанавливаемое *уединяющим* «заступанием в смерть», *имеет место быть* в сближении как фактичном осуществлении сообщества.

Стараясь извлечь все выводы из хайдеггеровского положения о том, что Dasein экзистирует фактично, мы должны признать, что мгновение решимости как момент, когда Dasein в ужасе обнаруживает, что «всякое бытие при озаботившем и всякое со-бытие с другими отказывает», ибо «речь идет о самой своей способности быть»[73], это мгновение само по себе – т. е. как главный вопрос в тематизации экзистенциальности – внеисторично. Соответствующее этому мгновению размыкание (подлинное самопонимание Dasein) находит место в истории лишь постольку, поскольку само бытие к концу выказывает себя как *фактичное* отношение, т. е. поскольку между бытием к концу и бытием-с-другими устанавливается сущностная связь. Хайдеггер в этом отношении пишет: «Отказ озабочения и заботливости однако никак не означает отгороженности этих способов Dasein от собственного бытия-самости. Как сущностные структуры конституции Dasein они тоже принадлежат к условию возможности экзистенции вообще. Dasein есть собственно оно само, лишь поскольку оно бросает себя как озаботившееся бытие при... и заботливое бытие с... первично на с*а*мую свою способность быть...»[74]. Таким образом, однозначно декларируется, что бытие к концу должно стать принципом фактичного бытия-друг-с-другом, преобразующим его в аутентичное сосуществование сингулярных индивидуумов. Однако же в самой фактичности работа этого принципа не показывается. Напротив, односторонность

[73] БВ. С. 263.
[74] Там же.

хайдеггеровского подхода лишь прочнее закрепляет его «по ту сторону» конкретной связи с другим – так, словно из (солипсистски определенной) экзистенциальности Dasein должно перейти в (социальную) фактичность. В продолжение приведенной выше цитаты говорится: «Заступание в безотносительную возможность вталкивает заступающее в нее сущее в возможность исходя из самого себя принять с*а*мое свое бытие от самого себя»[75]. Вопрос, который мы пытаемся прояснить, заключается в следующем: если это «вталкивание» должно быть понято фактично, то где конкретно оно находит себе место в бытии-в-мире?

Броган, рассматривая вопрос о связи фактичности и экзистенциальности, справедливо указывает на «опосредующий голос» *повторения (Wiederholung)* между экзистенцией и фактичностью.[76] «В этом пространстве двойного движения фактичности и экзистенции, – говорит он, – пространстве повторения, отмеченного у Хайдеггера ударением на je в Jemeinigkeit, в этом индивидуализирующем повторении ... может быть найден аргумент в пользу плюральности в человеческом сообществе, плюральности сингулярных индививидуумов, определенных их отношением к смерти».[77] Выражаясь на языке Брогана, мы ищем аргумент в пользу плюрального *сообщества*, т. е. в пользу фактичной (позитивной) возможности аутентичного бытия-друг-с-другом. В этом смысле мы лишь пытаемся радикализировать методическую новацию брогановской интерпретации (прочтение аналитики Dasein в аспекте бытия сообщества, а не бытия отдельной самости), переходя от *моей* фактичной экзистенции к *нашей* (ко)экзистенциальной фактичности.

Показать «уединение» и «вталкивание» как фактичные значит показать решительное бытие к концу в качестве

[75] БВ. С. 263–264.
[76] Brogan W. Op. cit. P. 182.
[77] Ibid. P. 183.

имманентного измерения самой *со*вместности, сообщества in actu. Сингуляризация, производимая бытием к смерти, находит свое конкретно-историческое *место* – т. е. фактично свершается – в *ответном* движении сближения с тем *лицом*, в со-бытии с которым положенное смертью раз-личие становится конкретным интерперсональным отношением. Таким образом, *ответ* близкому является одновременно ответом смерти: встречное движение *к лицу* выказывает себя как *от*-рицание *закрытости*, приветствие другого – как отпор смерти. В этом смысле сближение как осуществление сообщества является по-рицанием смерти и выступает, соответственно, как подлинное фактичное бытие к концу. С точки зрения экзистенциальной фактичности бытия-друг-с-другом Dasein может удерживать решительное бытие к концу именно в той мере, в какой способно *противостоять* ему сближением в со-бытии с другими. Отношение к близкому – это *не уступающий* смерти принцип сингуляризации в фактичном со-бытии. В лице близкого смерть находит *достойный* отпор; можно сказать поэтому, что достоинство лица – это открытая перспектива бес-конечности в со-бытии с ним. Однако, в отличие от Левинаса, как это следует из всего вышесказанного, мы говорим не о Другом как о Бесконечности, в отношениях с которой «Я есть невозможность остановиться в своем движении вперед»[78], движении Желания, а о бес-конечности, которая «прокладывается» в сближении с другим как осуществлении сообщества, т. е. о движении бес-конечности, которое связывает меня и другого в конкретном межличностном отношении и которое означает, что сообщество in actu – это от-вращение по отношению к смерти.

Итак, ответ-близкому[79] является в бытии-друг-с-другом тем фактичным движением, в структурах которого

[78] Левинас Э. *Время и Другой*... С. 172.

[79] Сближение осуществляется через фактичность ответа. Сближение и ответ-близкому – синонимы. «Ответ-близкому» – понятие, которое следует писать через дефис, чтобы избежать субстан-

обретает принципиальное место «смертельное» уединение. Равным образом в модусе ответа реализуется и упомянутое выше «вталкивание» в возможность подлинного «само-стояния» в бытии, а именно: *как* возможность ответить *от своего лица*. В фактичном экзистировании сингулярность осуществляется как ответ, т. е. отдельная самость находит себе место в ответе другому. Примечательно, что этот тезис мы можем найти в хайдеггеровском рассмотрении подлинной историчности, а именно: при обсуждении вопроса об отношении das Da-sein к (dem) Da-gewesenen, т. е. актуально экзистирующего – к вот-бывшему, «прошедшему», на онтическом языке – просто-напросто умершему. В *диахронической* перспективе возможность самовозобновления (повторения на основании «решительного самонаброска») в фактичном бытии-друг-с-другом предполагает, согласно Хайдеггеру, отношение *преемства*, которое тогда принимает характер подлинной историчности, когда разворачивается как *диалог* (здесь было бы предпочтительнее немецкое Auseinandersetzung), т. е. когда «возобновление *отвечает (erwidert)* возможности вот-бывшей экзистенции»[80]. Слово Erwiderung подчеркивает в данном случае, что Dasein отвечает на чужую возможность – *своей*, занимая таким образом дистанцию по отношению к наследованным возможностям, чтобы у*своить* их в собственном наброске.

Не трудно заметить, что «свой» характер этого наброска должен быть удостоверен также в *синхроническом* измерении бытия-друг-с-другом, в котором (измерении) до сих пор и рассматривался нами вопрос о бытии сообщества. Следует, однако же, подчеркнуть, что выявленный в этой связи принцип ответа не является простым переносом хайдеггеровского Erwiderung из одного измерения в

циального разделения ответа, с одной стороны, и близкого – с другой: так, словно сначала есть близкий и потом следует некое ответное движение. Смысл близости актуализируется только через «ответность».

80 SZ. S. 386.

другое. Невозможность такого переноса можно было бы предположить уже на одном том основании, что обозначенная Хайдеггером связка фактичности и экзистенциальности остается, тем не менее, имманентной (соразмерной) развиваемому в *Бытии и времени* подходу, тогда как ответ-близкому как принцип бытия сообщества выходит за рамки фундаментальной онтологии с ее исходным интересом к Dasein как сущему, «для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии». Таким образом, мы имеем дело с ответом предшественнику, с одной стороны, и ответом современнику – с другой, и для начала можем, как минимум, утверждать, что особенность первого отношения позволяет Хайдеггеру без каких-либо методических осложнений проинтерпретировать его сугубо односторонним образом, т. е. строго в аспекте вопроса о бытии отдельной самости, и, соответственно, предложенная им интерпретация не может быть применима к ответу-близкому как акту сближения сингулярных сущих, являющемуся вопросом онтологии сообщества.

Из последнего утверждения вовсе не следует, что близким может быть только живой и что сближение – это возможность, имеющая силу лишь для современников. Напротив, введение принципа ответа примечательным образом заставляет Хайдеггера расформализовать понятие *другого* Dasein и определить его уникальность для *отвечающего. Отвечая* уже-бывшей возможности экзистенции, т. е. возобновляя ее от своего лица, Dasein, как пишет Хайдеггер, избирает себе *своего героя*.[81] Иными словами, в диахронической перспективе *другой*, с которым Dasein состоит в бытийном отношении, – это не просто другая самость, но тот (вот-бывший) «единичный», в со-бытии с которым Dasein, «заступая в смерть», подлинным образом экзистирует как историчное (как «судьба»), т. е., отвечая прошлому, перенимает наследованную возможность как свою собственную задачу. Таким образом, когда речь идет

[81] БВ. С. 385.

об исходной историчности Dasein, подлинное со-бытие с другим («вот-бывшим», или Mitdasein в диахроническом измерении) обретает в экзистенциальной аналитике фактичную конкретизацию, выходящую за рамки сугубо негативного различения аналогичных по своему бытийному устройству самостей. В диахронической перспективе фундаментальная реляционность Dasein (его сущностная связь с другим) является в буквальном смысле слова «судьбоносной» именно постольку, поскольку в отношении к «традиционному» как таковому происходит распознание «своего героя». Иначе говоря, подлинная историчность Dasein как бытия-в-мире осуществляется в силу фактичного определения того «вот-бывшего», которому должно (hat zu...) ответить «заступающее в смерть» Dasein: и здесь дистанция раз-личия должна найти позитивное удостоверение в межличностном отношении; т. е. «герой» – это специфическое для диахронического отношения определение близкого, в со-бытии с которым – т.е. *отвечая* которому – Dasein «отвечает» на собственную конечность возможностью возобновляющего преемства.

Мы могли бы теперь, кажется, сказать, что собственное бытие к смерти является у Хайдеггера *негативным* основанием историчности Dasein[82], в то время как фактичное *позитивное* обоснование таковая находит в конкретном диалоге прошлого и настоящего, имеющем характер межличностной связи, устанавливаемой между живыми и мертвыми, «наследниками» и «героями былых времен». Однако подобное «заключение по аналогии», переносящее результаты проведенного ранее анализа смерти и близости как принципов бытия сообщества из синхронического измерения бытия-современников в диахроническое измерение отношения между поколениями, наталкивается в рамках хайдеггеровской концепции на ряд принципиальных препятствий, которые в своей совокупности будут рассмотрены нами позднее в главе

[82] Ср.: БВ. С. 386.

«Генеративное событие». Здесь же мы специально остановимся только на самом понимании ответа в со-бытии с другим, чтобы показать несоразмерность хайдеггеровского Erwiderung тому, что ранее было названо ответом-близкому.

Основной наш тезис заключается в том, что, несмотря на введение позитивного принципа историчности – принципа ответа, – хайдеггеровская трактовка отвечающего отношения к предшественнику остается всецело негативной, т. е. осуществляется в рамках устанавливаемого смертью (точнее, «заступанием в смерть») раз-личия, которое она конкретизирует как обретение дистанции по отношению к унаследованным содержаниям. Таким образом, ответ у Хайдеггера имеет скорее характер отталкивания, нежели встречного движения, сближения. Негативность ответа находит, в свою очередь, концептуальное обоснование в том, что вопрос об историчности рассматривается Хайдеггером в аспекте бытия отдельной самости. То, что Ландгребе ставит в особую заслугу автору *Бытия и времени* – а именно: фундирование фактичности истории в фактичности соответствующим образом уединенной самости (des jeweils vereinzelten Selbst)[83], – с необходимостью как раз предполагает, что ответ «вот-бывшему», связывающий фактичность и экзистенциальность в историчном бытии Dasein, будет истолковываться здесь, так сказать, в одностороннем порядке подлинного самоопределения, или «решительного самонаброска», означающего, что ответ другому должен парадоксальным образом отбросить отвечающего назад к самому себе. Если в деле сближения, как было показано ранее, уединяющее (сингуляризирующее) «заступание в смерть» выполняло функцию имманентного негативного принципа, превосходимого фактичным осуществлением сообщества в ответе-близкому, то здесь, напротив, ответ другому поглощается трансценденцией, обусловливающей уединение

[83] Landgrebe L. Op. cit. S. 116.

(индивидуацию) «заступающей решимости», так что ответ как таковой становится моментом того самого *мгновения (мгновения решимости)*, которое *исключает* участие другого, ибо речь идет о *моей* (je meine) способности быть.

Итак, ответ другому как имманентная трансценденция в рамках «заступающей решимости» допускает только негативную форму отказа, или исключения, обеспечивающую возвращение Dasein к задаче собственного экзистирования. Бибихин фиксирует и даже подчеркивает эту негативность ответа, переводя хайдеггеровское Erwiderung как *возражение*, экзистенциальная задача которого в том и состоит, чтобы, заняв дистанцию по отношению к наследованному «слову» другого, возобновить данную фактичность в собственном самонаброске. Здесь мы, кажется, приближаемся к ответу на вопрос, почему же именно в диахроническом измерении оказалось возможным существенное продвижение в разъяснении связи фактичности и экзистенциальности. «Занять дистанцию» значит лишить значимости – «подвесить» – унаследованную возможность для будущего переопределения в возобновляющем преемстве. Иными словами, подлинная историчность в аспекте со-бытия означает нечто прямо противоположное «позволению быть» и «освобождению», составляющим смысл подлинного со-бытия в синхроническом измерении (или: измерении совместной актуализации, на языке *Бытия и времени*). Согласно хайдеггеровскому описанию бытийного отношения к историческим предшественникам, возобновление, размыкая вот-бывшее, не дает «прошедшему» просто повториться, но «скорее *возражает* возможности вот-бывшей экзистенции». Причем само возражение «как *мгновенно-очное*» (т. е. как момент «заступающей решимости») понимается, соответственно, как «*отзыв (Widerruf)* того, что в сегодня действует как “прошлое”»[84]. *Отозвать* возможность чужой экзистенции ради возобновления в собственном са-

[84] БВ. С. 386.

монаброске – как *ответ* другому такой акт может быть релевантен только по отношению к вот-*бывшему*, при этом Dasein *подчиняет* унаследованное «сообщение» своему *новому* «слову».

В синхроническом измерении обусловленная смертью негативность раз-личия осмыслялась Хайдеггером как *отказ* «заботливости»: «уединение» (т. е. обособление в бытии к смерти ввиду ее безотносительности) обнаруживает, говорится в *Бытии и времени*, «что всякое со-бытие с другими отказывает (versagt), когда речь идет о самой своей способности быть»[85]. Выше было показано, что фундирование данного описания «чистой» экзистенциальности в фактичном бытии-с-другими требует введения принципа ответа, предполагающего, что когда речь идет о возможности подлинного бытия-друг-с-другом, таковое само осуществляется как от-каз по отношению к радикальной конечности и обособленности сингулярных сущих, в этом состоял первичный смысл сближения. Помыслить ответ-близкому как отзыв действенной «здесь и сейчас» возможности его экзистенции значит устранить, по определению, возможность сближения. Смысл последнего в том и заключается, что именно постольку, поскольку другой *не отказывает* в фактичном бытии-друг-с-другом, положенное смертью раз-личие находит место в межличностном отношении, противопоставляющем негативности смерти конкретное осуществление сообщества сингулярных сущих.

Сопоставление синхронического и диахронического измерений в экзистенциальной аналитике Dasein как со-бытия помогает сделать ряд принципиальных выводов для разъяснения фактичного бытия-друг-с-другом. Прежде всего, необходимо зафиксировать структурное соответствие диахронического отношения тому, чтобы быть проинтерпретированным в терминах обращения и ответа. Ответ по определению не может совпасть по

[85] БВ. С. 263.

времени – быть синхронным – с тем, чему он отвечает. В рамках хайдеггеровского подхода диахрония *отвечающего* со-бытия с другим рассматривается исключительно в связи с вопросом об отношении актуального Dasein к вот-бывшему. Грубо говоря, другой должен быть мертв, чтобы самовозобновление в мгновение «заступающей решимости» могло быть истолковано как *ответ* чужой возможности экзистенции. Выступая в форме возражения и отказа, такой ответ непротиворечивым образом оказывается моментом *мгновения* решимости как кульминации самопонимания Dasein, в которой нет места другому, т. е. где другой исключается в силу сосредоточения Dasein на своей собственной способности быть как врученной ему *одному* задаче.

Главным препятствием для разворачивания диахронического измерения в бытийном отношении к актуальному Mitdasein выступает, таким образом, темпоральная интерпретация бытия-самости у Хайдеггера, и в частности понятие «мгновенно-очной актуализации», предполагающее «решительное» Dasein в качестве *первоначала* – «субъекта» – подлинного бытия-друг-с-другом. Введение принципа ответа лишает je meine Dasein такой привилегии и требует, соответственно, новой постановки вопроса о времени – такой, которая была бы адресована экзистенциальной фактичности бытия-друг-с-другом, т. е. спрашивала о временности самого раз-личия в осуществлении сообщества. Принимая во внимание вклад Левинаса в прояснение интерсубъективного характера времени и в отслеживание диахронического измерения в отношении к другому (вклад, который трудно переоценить), мы постараемся, однако, придать иное направление этому вопросу исходя из определяющего для нас интереса к сближению как осуществлению сообщества, которое (сближение) как подлинное фактичное бытие к концу отвечает смерти свершением совместной истории, противопоставляя индивидуальной конечности *новость* межличностного отношения.

Выявленный смысл сближения определяет подлинное осуществление сообщества как сообщества сингулярных сущих, ибо в межличностном отношении должна быть удостоверена способность каждого выступать от своего лица. Феномен ответственности за другого может быть поэтому понят исходя из того противостояния откровения лица и закрытости смерти, которое формирует само пространство сближения: отвечая другому, я поддерживаю (подхватываю) данную нам в нашем фактичном бытии-друг-с-другом возможность ответить смерти трансценденцией совместности. Таким образом, отвечая-близкому, я *отвечаю за него* в вопросе *конкретной* бесконечности, являющейся «делом» нашего сближения и, соответственно – *моего* со-участия. Это «за» не означает и даже косвенным образом не имплицирует «вместо». Как момент сближения оно не может быть проинтерпретировано и в терминах хайдеггеровской «заботливости» (точнее: двух ее позитивных модусов). «Отвечать за» не совпадает в данном случае и с трактовкой ответственности у Левинаса, сосредоточенного на радикальной пассивности ответственности как «пра-изначального» этического отношения.[86] «Отвечать за» как этическое измерение ответа-близкому не отрицает эту пассивность, но заставляет ее в определенном смысле «стать активной», ибо речь идет о сообществе in actu, о *нашей* возможности, выступая от собственного лица, участвовать в осуществлении интерперсонального (плюралистического) сообщества.

Ответ-близкому как от-каз смерти говорит о том, что противостояние, встречаемое смертью со стороны бытия-друг-с-другом, не ограничивается той радикальной пассивностью, которая, согласно Левинасу, не позволяет смерти свести к абсурду ответственность как «праизначальное» отношение к другому[87], но (противостояние) идет дальше, продвигая историю (конкретно-историческое осуществление сообщества) с позиции бес-конечно-

[86] См., напр.: Левинас Э. *Время и Другой*... С. 208.
[87] Ср.: Левинас Э. Время и Другой... С. 216–217.

сти. Диалектика этого противостояния, как было показано ранее, является всецело вопросом экзистенциальной фактичности бытия-друг-с-другом, т. е. разворачивается в самой истории, находя себе место в конкретных межличностных отношениях. Если ранее мы вынуждены были исключить возможность радости из опыта «заступания в смерть», оставив Dasein наедине с самим собой в «смертельном ужасе» оттого, что «вот эта» обреченная на смерть, т. е. конечная, способность-быть является его «заботой», то последовавший за этим анализ сближения как подлинного *фактичного* бытия к смерти – т. е. как *отказа смерти* (производимому ею обособлению и закрытости) – выявил вместе с актуализируемым в сближении измерением *бес-конечности* необходимую предпосылку для того, чтобы *радость* могла выступить основным настроением («расположенностью») фактичного бытия-друг-с-другом конечных сущих. Известный пассаж Хайдеггера «о радости» требует, таким образом, небольшой, но весьма существенной корректировки: «С трезвым ужасом, ставящим перед сингулярной способностью быть, *расходится* прочная радость от этой возможности»[88].

§ 5. Смерть как деяние, или Последняя радость Ивана Ильича

«И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг все выходит сразу, и с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон. Жалко их, надо сделать, чтобы им не больно было. Избавить их и самому избавиться от этих страданий. “Как хорошо и как просто, – подумал

[88] Ср. цитату на с. 19 наст. издания. В «исправленном» варианте слово «сходится» заменено на «расходится». Кроме того, бибихинскому переводу понятия «vereinzelten» как «одинокой» мы предпочли не менее релевантный, на наш взгляд, вариант «сингулярной».

он. – А боль? – спросил он себя. – Ее куда? Ну-ка, где ты, боль?".

Он стал прислушиваться.

"Да, вот она. Ну что ж, пускай боль".

"А смерть? Где она?"

Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где он? Какая смерть? Страха никакого не было, потому что и смерти не было.

Вместо смерти был свет.

– Так вот что! – вдруг вслух проговорил он. – Какая радость!»

(Толстой Л. Н. *Смерть Ивана Ильича*).

Отсылка к рассказу Толстого в тексте *Бытия и времени* не должна, да и не может ввести в заблуждение: *если* дочитать рассказ до конца и не идти на сознательное («предвзятое») искажение, нельзя не признать, что смерть Ивана Ильича обнаруживает истину («так вот что!»), которая выходит за рамки экзистенциальной аналитики и в этом превосхождении, точнее, благодаря ему разрешает антиномию «ужасной радости», выявленную нами в хайдеггеровской трактовке подлинного бытия к смерти.

Мы показали, что настроение радости может быть экзистенциальной характеристикой («основорасположенностью») подлинного самопонимания Dasein только при условии забвения факта смерти как такового и в этом смысле – самозабвения. Чтобы дать место радости, нужно вывести из действия («взять в скобки») смерть как «невозможность возможности», формализовав ее, т. е. обратив в «возможность невозможности» как формальный принцип конечного экзистирования. Расформализация данного понятия, предполагающая удержание «всегда уже» предстоящего факта смерти в поле человеческого самопонимания и самопроектирования, обнаруживает, что единственной альтернативой самозабвению (заставляющему понимать радость экзистирования как беспочвен-

ную эйфорию) является признание абсурдности конечного человеческого бытия, определенного как «забота». «История» о Dasein предстает тогда как новая версия мифа о Сизифе, еще более абсурдная или более отчаянная в своей абсурдности, чем прежняя: теперь Сизиф точно знает, что однажды камень, который он должен вскатить наверх, непременно раздавит его, и при этом радуется каждой новой возможности такой самореализации. Уже у Левинаса читаем: «Смерть обращает во вздор всякую озабоченность Я своим существованием или участью. Такая затея безвыходна и всегда смехотворна; что комичнее, нежели забота о себе существа, обреченного на гибель...Что комичнее – или что трагичнее?»[89] Определение такой «заботы» как радостной побудило в свое время Штернберга сравнить хайдеггеровское «заступание в смерть» с amor fati Ницше.[90] Однако не становится ли радость *патологичной* в «героической» попытке справиться с абсурдностью существования посредством приятия смерти как условия возможности «подлинной экзистенции», достижения «наисобственнейшей способности-быть»? Патологичной именно в силу того, что абсурд непреодолим, он должен снова и снова изживаться в самоутверждении, достигаемом ценой «сверх-абсурдного» признания за смертью утвердительной силы, т. е. ценой одержимости смертью. В «заботе о себе» хайдеггеровское Dasein оказывается, таким образом, заложником особой экономии абсурдного конечного экзистирования, которая подобно экономии желания в психоанализе является экономией *повторения*.

Психоаналитический дискурс оказывается коррелятивен здесь именно в той мере, в какой аналитика Dasein имеет дело с «зацикленной» на себе структурой «заботы»: вновь и вновь возобновляемому (вопреки абсурду и, значит, силой «любви к смерти») центростремительному движению восстанавливающего свою подлинность (под-

[89] Левинас Э. *Время и Другой...* С. 216–217.
[90] Sternberg A. *Der verstandene Tod.* Leipzig, 1934. S. 110–115.

линную самостность) Dasein отвечает (как минимум, в плане формальной/структурной аналогии) коловращение желания, всегда возвращающегося и так или иначе заявляющего о себе из своих многосложных циркуляций. Абсурдность оказывается уделом конечного экзистирования Dasein постольку, поскольку в основании последнего лежит парадокс «конечной бесконечности», т. е. такой бесконечности, исходным условием которой является радикальная конечность (смертность) сущего, открывающего/понимающего свое бытие в свете идеи бесконечности. Согласно Хайдеггеру, речь при этом идет об онтологическом опыте Dasein, опыте трансценденции, или понимания бытия через самопонимание и самонабрасывание. Описывая Dasein как «заботу», как замкнутую на себя «бытиепонимающую» (seinsverständige) структуру, Хайдеггер показывает, что именно в качестве такой «центрифуги» *конечное* бытие Dasein обнаруживает свойственное ему измерение бесконечности, ибо в своем бытии Dasein должно (*hat zu*) снова и снова повторять (возобновлять) себя, т. е. вновь и вновь отрицать одну конечную возможность экзистирования ради другой.

Неизбывный трагикомизм бытия Dasein коренится, таким образом, в том, что его конечность/смертность выступает принципом, *о-пределяющим* (и потому имманентизирующим) опыт бесконечности, превращая тем самым бес-конечное[91] экзистирование в некое наказание «внутри» конечной (от рождения до смерти) способности-быть, ибо смертное существо, которое имманентным образом устроено по образу вечности (ewig angelegt), таким парадоксальным устройством[92] обречено на то, что-

[91] Использование дефиса призвано подчеркнуть динамический характер экзистенциального опыта бесконечности как опыта конечного самообновления.

[92] Ср.: «Исполнение набросанного экзистентного проекта – в чем, в конечном итоге, заключена цель экзистенции, – не только выливается в прекращение экзистенции, оно также требует такового. Это парадоксально, но парадоксальность является как раз

бы вся его жизнь была подчинена одной, в сущности невыполнимой, задаче: уклонения от абсурда, будь то в виде гедонистического самозабвения[93] или героического самоутверждения в «любви к смерти». Проводя аналогии между смертным Dasein и трагическим героем, Х. Рубио[94] указывает одновременно и на одно принципиальное отличие между ними, объясняющее, почему лишь применительно к хайдеггеровскому Dasein, но никак не к трагическому герою (Эдипу, например) можно говорить о «комизме ситуации». В отличие от героя, Dasein не совершало никакого проступка, за ним нет «вины», которая выступала бы причиной «рока», т. е. крушения надежд на достижение eudaimonia, интерпретируемой как подлинное и полное самоосуществление и, соответственно, как цель «наброска». Эдип не комичен, потому что он действительно виновен и, осознавая содеянное, принимает недостижимость eudaimonia как неизбежное наказание, как свою *заслуженную* участь. Для Dasein недостижимость eudaimonia обусловлена конечным характером экзистирования как таковым: экзистировать значит умирать; в подлинном/истинном самопонимании Dasein *в ужасе* открывает, что всякое «самопроектирование» неотвратимо потерпит крушение: смерть неминуема, eudaimonia, выступая *телосом* жизни, оказывается по сути не достижимой, стремление к ней – абсурдным.[95] Dasein *комично*, если не видит (не признает) этой абсурдности и *радуется* новой возможности самоосуществления, так, словно оно «забыло» о смерти, словно смерти нет. Оно трагикомично, поскольку по своему бытийному устройству должно возобновлять усилия,

знаком трагического» (Rubio H. *Tod und Tragik bei Heidegger und Aristoteles*. Münster, 1989. S. 127).

93 Ср.: Левинас Э. *Время и Другой*... С. 217.

94 См.: Rubio H. Op. cit. S. 162ff.

95 Не трудно заметить, что непременным (хотя специально и не оговоренным у Рубио) условием такого истолкования является уже обозначенная ранее расформализация хайдеггеровского понятия смерти.

обреченные на провал. И оно, как справедливо замечает Рубио, выходит за рамки трагического, поскольку, будучи обречено «не по своей вине», отвечает на неизбывную абсурдность своего бытия различными формами жизни, будь то уже упомянутые гедонистическое самозабвение и *патологическая* «любовь к смерти» или же пессимизм и нигилизм, о которых говорит Рубио.

Итак, бес-конечность экзистирования, оставаясь вопросом имманентности и, соответственно, вопросом экономии повторения, может лишь в порядке абсурда быть охарактеризована как опыт радости. Как уже отмечалось в первом параграфе, абсурдность мотива радости в хайдеггеровском описании «заступающей решимости» отчетливо обнаруживается при обращении к реальной предсмертной ситуации, которое предполагает расформализацию понятия смерти, т. е. установление эксплицитной связи между экзистенциальным определением смерти как «возможности невозможности» и фактом смерти как конца способности-быть, между имманентным циклом бес-конечного экзистирования и трансцендентным фактом «окончания»[96], являющимся (парадоксальным и потому трагическим образом) «условием возможности» соответствующего опыта бесконечности. Рассказ Толстого в эвристическом отношении и есть не что иное, как обнаружение указанной связи, достигаемое благодаря «непредвзятому» (т. е. не обусловленному неким концептуальным/философским – напр., трансцендентально-субъективистским, как у Хайдеггера, – подходом) художественному описанию конкретной предсмертной ситуации. Иными словами, ситуация реального приближения смерти и есть та сфера опыта, к которой должна обращаться экзистенциальная аналитика, не желающая предавать забвению или же из методических соображений брать в скобки «всегда уже» предстоящий *факт* смерти.

[96] В смысле: «жизнь окончилась».

Сокрытая за сложными концептуальными построениями фундаментальной онтологии абсурдность радости смертного Dasein, сосредоточенного на возможности подлинного самовозобновления (в очередном конечном наброске), открывается в рассказе Толстого совершенно ясно и неумолимо. Чтобы убедиться в этом, потребуется, правда, сначала взять в скобки небольшой фрагмент в конце повествования, который является кульминацией и выводит вопрос о соразмерном конечному человеческому бытию опыте бесконечности за рамки циклического самоопределения озабоченного своей подлинностью (подлинной самостностью) смертного сущего. Иначе говоря, элиминировав этот фрагмент, мы найдем художественное изображение, в сущности, хайдеггеровского толкования смерти, антиномичность которого выступает с совершенной неумолимостью именно в силу того, что данное толкование оказывается представленным в опыте *реально* умирающего человека. Сначала (и именно этот момент подчеркивает Хайдеггер[97]) Толстой показывает, как реальная предсмертная ситуация с одновременным ожиданием и неприятием смерти дискредитирует и окончательно разоблачает как самое пагубное заблуждение привычную мысль о том, что «человек вообще» смертен – *man stirbt*. Последняя оказывается заблуждением в том смысле, что мешает человеку отнестись к смерти как принципу индивидуации: «Тот пример силлогизма, которому он [Иван Ильич] учился в логике Кизеветера: Кай – человек, люди смертны, потому Кай смертен, – казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему»[98]. Так обозначается первая трансценденция, порывающая с анонимностью и открывающая, что забвение смерти было, в сущности, формой самозабвения, поскольку именно сосредоточение на собственной конечности обнажает для Ивана Ильича проблему *само*-определения. Трансценденция через индивидуацию, к

[97] См.: БВ. С. 254.
[98] Толстой Л. Н. *Полное собрание сочинений.* Т. X. М., 1913. С. 29.

которой *насильно* побуждает Ивана Ильича подступившая смерть, обращает его к самому себе, освобождая из плена повседневного самозабвения, под знаком которого прошла его взрослая жизнь. Этот поворот к себе, заставляющий героя критически взглянуть на всю историю своей жизни, с необходимостью предполагает, таким образом, следующий шаг трансценденции: через саморазоблачение к новому самоопределению, возможности нового самоосуществления, основанного не на самозабвении, а на самой радикальной индивидуации, утверждении собственной самости. В *Бытии и времени* этот шаг определяется как «заступающая решимость» и кульминирует в радости по поводу предстоящей возможности быть. Что эта радость абсурдна — *если* не забывать, что условием возможности каждого нового самоопределения является смерть как факт, а Иван Ильич о нем забыть уже никак не может, потому что ему предстоит умереть *сейчас,* и потому он не может «забыть» об этом даже из методологических/философских соображений (стань он вдруг философом), — мы убеждаемся, прочитав «хайдеггеровскую» часть рассказа Толстого (точнее, его финала):

> «Все три дня, в продолжение которых для него не было времени, он барахтался в том черном мешке, в который просовывала его невидимая непреодолимая сила. Он бился, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, зная, что он не может спастись; и с каждой минутой он чувствовал, что, несмотря на все усилия борьбы, он ближе и ближе становился к тому, что ужасало его. Он чувствовал, что мученье его и в том, что он всовывается в эту черную дыру, и еще больше в том, что он не может пролезть в нее. Пролезть же ему мешает признанье того, что жизнь его была хорошая. Это-то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучило его.
> Вдруг какая-то сила толкнула его в грудь, в бок, еще сильнее сдавила ему дыхание, он провалился в дыру, и там, в конце дыры, засветилось что-то. С ним сделалось то, что

бывало с ним в вагоне железной дороги, когда думаешь, что едешь вперед, а едешь назад, и вдруг узнаешь настоящее направление.
— Да, все было не то, — сказал он себе, — но это ничего. Можно, можно сделать "то".
<...>
Какая радость!»[99]

Через два часа после этих слов Иван Ильич умер. Однако, несмотря на приведенный фрагмент, мы не можем назвать героя Толстого абсурдным, поскольку в отмеченном при цитировании пропуске, т. е. между вторым шагом трансценденции и «радостью», в рассказе идет речь о третьем уровне трансцендирования, которое выводит героя из замкнутого круга самопонимания и самопроектирования, открывая для радости другое основание, нежели конечная бесконечность «заботы» о своей подлинной самореализации, и таким образом – позволяя герою стать «по ту сторону» смерти как конститутивного принципа бес-конечного экзистирования, т. е. разорвать ее абсурдный круг. Речь идет не о «потусторонней» жизни: отнюдь не в вере в бессмертие души, философской (сократовской) или же христианской, находит для себя избавление Иван Ильич. А ведь все три этапа трансцендирования описываются Толстым как определенного рода освобождение: сначала – от «чувства, заслонявшего смерть» (мысль о собственной, а не Кая смертности, «не только мысль, но как будто действительность, приходила опять и становилась перед ним. ...Все то, что прежде заслоняло, скрывало, уничтожало сознание смерти, теперь уже не могло производить этого действия»[100]), затем – от «признания того, что жизнь его была хорошая». Первое (по)вернуло И. И. к себе, второе – «пролило свет» на возможность нового самоопределения. Оба движения, таким

[99] Толстой Л. Н. *Полное собр. сочинений.* Т. X. М., 1913. С. 44–45.
[100] Толстой Л. Н. Указ. соч. С. 29.

образом, осуществляют одну и ту же работу: преодоление того, что скрывает, препятствует возможности самообновления, т. е. преодоление самозабвения. Однако же полное избавление, избавление, которое действительно приносит радость, происходит у Толстого на последнем этапе смертельных мук И. И., силой другой трансценденции, нежели та, что обусловлена структурой «заботы» и актуализируется в вопросе о собственной самости:

> «И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг все выходит сразу, и с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон. Жалко их, надо сделать, чтобы им не больно было».[101]

Как и в случае с первой трансценденцией (двушаговость которой можно сформулировать таким образом: назад-к-самости/вперед-к-самости), внезапный («вдруг») характер соответствующей экзистенциальной трансформации оказывается связан здесь с определенной «страдательностью», характеризующей человеческое существование: у всякого «вдруг» есть своя трансцендентная «причина», которую нельзя, конечно же, понимать механистически, иначе трансформации превратились бы в каузальные закономерности, а не экзистенциальные возможности. Соответствующая экзистенциальная возможность как возможность трансцендирования будет заключаться тогда не в чем ином, как в *утверждении* этого внешнего «фактора» в качестве принципа собственного бытия: так, первое трансцендирование выступает у Толстого как утверждение смерти, неумолимое приближение которой как «всегда уже» предстоящего факта заставляет И. И. принять/осознать смерть как *свою* индивидуальную «возможность» и через это — понять самого себя как возможность нового самоопределения. Будучи чуждо радости, это утверждение, однако, не становится у Толстого

[101] *Полное собр. сочинений.* Т. X. М., 1913. С. 45.

«любовью к смерти»: в постепенном мучительном самопрояснении И. И. нет ничего абсурдно-героического. Объясняется это тем, что, умирая, т. е. приближаясь к *фактическому* концу, И. И. не в состоянии имманентизировать смерть, т. е. взять ее в скобки как факт и понимать исключительно как формальный принцип бес-конечного экзистирования. Его «заступание в смерть» отличается от «заступания» хайдеггеровского Dasein тем, что наряду с пониманием себя как возможности самообновления И. И. удерживает отношение к факту собственной смерти (как неспособности-быть-дальше). Даже если бы Толстой закончил здесь свой рассказ (без всяких слов о радости, конечно же), он уже порывал бы с хайдеггеровской трактовкой *бытия к смерти*, потому что оставил бы читателя над «ужасной» пропастью, образованной разрывом между готовностью к подлинному самообновлению и фактом конца, лишающим смысла энтузиазм по поводу возможности бес-*конечной* самореализации. Подвести к этой пропасти было тактическим шагом Толстого: словами «что же “то”?» (так вопрошает сам себя И. И., поняв и признав, что «жизнь его была не то»), ставящими героя перед задачей нового самоопределения, писатель завершает разговор о трансцендировании как *«бытии к смерти»*. Продолжать рассказ, оставаясь на этом уровне, значило бы или перейти к размышлениям об абсурдности человеческого удела, или же совершить философское эпох*е* (воздержание от признания факта смерти) и углубиться в диалектику бес-конечного экзистирования, которая неизбежно становится спекулятивной, если начинает определяться в терминах радости.

Главная интрига этого рассказа заключается в том, что между первым кругом трансцендирования (назад-к-самости/вперед-к-самости) и тем, о чем повествуется дальше, нет прямой логической связи. Поэтому описание второй трансценденции, через которую проходит И. И. и благодаря которой все его смертельные мучения разреша-

ются радостью, не уличимой в абсурдности или фантазматичности, предстает в рамках рассказа как спасение из «безвыходной» ситуации, в которой оказывается человек, знающий, что он «сейчас»[102] умрет, и при этом ставящий перед собой задачу изменить свою жизнь. Безвыходность ситуации, как показывает предлагаемое Толстым разрешение проблемы, коренится в зацикленности на самом себе ставшего на путь освобождения индивидуума, т. е., говоря на языке Хайдеггера, в том, что «Dasein — это такое сущее, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии». Не отказываясь от самого вопроса — «что же "то"?», — Толстой, однако, разворачивает ответ в совершенно другом измерении, нежели круг самопонимания.

Предвосхищая основной мотив творчества Левинаса, ведущего речь о спасении субъекта от бремени, которое он есть сам для себя, от прикованности к себе[103], Толстой разрывает круг самопонимания, в котором несколько дней метался и мучился И. И. Окончательное избавление героя заключается в том, что он выходит за пределы трагикомического опыта бесконечности, утверждая самим этим актом трансцендирования иной смысл бес-конечности для конечного человеческого существования, — вместе с этим переходом И. И. «находит», что его существование наполнено патетикой радости. Описание решающего перехода занимает в рассказе всего полстраницы и в композиционном смысле разворачивается как *ответ* на многотрудные рефлексии героя, сопровождающие его возвращение к самому себе в «бытии к смерти» и занимающие более поло-

[102] Неминуемость этого «сейчас» оставляет, тем не менее, в силе ту будоражащую *неопределенность* смерти, о которой последовательно писали сначала Киркегор (Киркегор С. *Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»*. Пер. Т. В. Щитцовой. Мн., 2005. С. 194 и д.), а затем Хайдеггер (БВ. С. 265).

[103] Левинас Э. *Время и Другой*... С. 55. Ср. также: «…субъект оказывается навязан самому себе и притом в самой свободе своего настоящего» (там же. С. 63).

вины рассказа. Очень кратко, почти скупо, в режиме сухого односложного констатирования, Толстой описывает сцену, в которой сосредоточена художественная задача всего произведения, самой этой лаконичностью подчеркивая, таким образом, значение – *решающую* силу – последнего «откровения» И. И:

> «Он спросил себя: что же “то”, и затих, прислушиваясь. Тут он почувствовал, что руку его целует кто-то. Он открыл глаза и взглянул на сына. Ему стало жалко его. Жена подошла к нему. Он взглянул на нее. Она с открытым ртом и с неотертыми слезами на носу и щеке, с отчаянным выражением смотрела на него. Ему жалко стало ее.
> “Да, я мучаю их, – подумал он. – Им жалко, но им лучше будет, когда я умру”.
> Он хотел сказать это, но не в силах был выговорить. “Впрочем, зачем же говорить, надо сделать”, – подумал он. Он указал жене взглядом на сына и сказал:
> – Уведи... жалко... и тебя... – Он хотел сказать еще “прости”, но сказал “пропусти”, и, не в силах уже будучи поправиться, махнул рукою, зная, что поймет тот, кому надо.
> И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг все выходит сразу, и с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон. Жалко их, надо сделать, чтобы им не больно было. Избавить их и самому избавиться от этих страданий. “Как хорошо и как просто”, — подумал он».[104]

Страдательность, которая лежит в основании последней экзистенциальной трансформации героя, является одним из основных мотивов этого небольшого фрагмента. Она обнаруживается и остается на первом плане благодаря одному, рефреном звучащему слову: «жалко». Другим главным мотивом является мотив *деяния*: «зачем

[104] Толстой Л. Н. *Полное собр. сочинений.* Т. X. М., 1913. С. 45.

же говорить, надо сделать»; «жалко их, надо сделать, чтобы им не больно было». Будучи тронут, «уязвлен» подверженностью других (сына и жены) страданию и боли, И. И. совершает переход из сферы самовопрошания в сферу *ответного* деяния – деяния в ответ на боль другого. Гениальность Толстого заключается в том, что через этот ответ, точнее, решимость ответить он устанавливает прямое, однако же требующее дополнительного прояснения отношение с имманентной работой самопонимания, завершившейся вопросом «что же “то”?»: прямое, потому что по логике рассказа деяние, пресекающее боль другого, является как раз ответом на указанный вопрос, хотя сам ответ онтологически располагается совсем в иной плоскости: в отличие от вопроса, он вызван к жизни не трансцендированием «к смерти», а трансцендированием «к другому». Связь между двумя уровнями трансцендирования остается, таким образом, проблематической и может быть интерпретирована по-разному – одну из версий мы находим в философии Левинаса, который устанавливает первичность этики (этической трансценденции) по отношению к онтологическому измерению понимания бытия (трансценденции через индивидуацию в *бытии к смерти*).

Другая возможная интерпретация была предложена в наших предыдущих размышлениях: исходя из вопроса о бытии сообщества (бытии-друг-с-другом), мы, развивая экзистенциальную аналитику со-бытия, определили два равноисходных конститутивных принципа осуществления сообщества – бытие к смерти и сближение, – каждый из которых выступает одновременно как принцип индивидуации: первый – безотносительно, второй – относительно *другого*. Формальная равноисходность этих принципов показана при этом как *конфликтное* отношение, конкретное осуществление которого является осуществлением сообщества (сообщества сингулярных сущих) постольку, поскольку сближение (ответ-близкому) вы-

ступает как *фактическое* преодоление негативной индивидуации смерти и в этом смысле – как от-каз смерти[105], открывающий в бытии-друг-с-другом перспективу бесконечности и тем самым – перспективу радости. В рассказе Толстого этот от-каз смерти изображен с *парадоксальной* художественной силой, поскольку ответ, который требуется от И. И. в данной конкретной ситуации, – это *ответ смертью*: решившись на ответ, пресекающий боль другого, т. е. обратив смерть в ответное деяние, герой Толстого совершает, если можно так выразиться, и экзистенциальное, и фактическое унижение смерти: во-первых, разорвав имманентный круг самовопрошания, основанный на подлинном бытии к смерти, и, во-вторых, лишив смерть исключительной функции «класть всему конец», а именно – придав смерти статус ответа, т. е. использовав ее для осуществления подлинного межличностного отношения, включив как частный момент в историю конкретного «друг-с-другом». Таким образом, центральный новозаветный мотив – «и смертью смерть поправ» – разворачивается у Толстого в повседневной мирской среде и, помимо момента самопожертвования, который находим, конечно же, и у Левинаса (ср.: «у нас может быть разного рода ответственность, из-за которой мы не сможем не согласиться пойти на смерть»[106]), включает в себя измерение, характеризующееся патетикой радости: вступление в него маркируется словами «смерти нет»[107], «кончена смерть», которые звучат, конечно, парадоксально, но не абсурдно и уж тем более не трагикомично, так как индивидуальная смерть *действительно* была обращена в ответ,

[105] И в этом смысле – как *фактичное* бытие к концу.

[106] Левинас Э. *Время и Другой*... С. 217.

[107] В оригинале: «Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страха никакого не было, потому что и смерти не было» (Толстой Л. Н. *Полное собр. сочинений.* Т. X. М., 1913. С. 46).

перейдя – переведя отвечающего – в измерение актуальной бес-конечности бытия-друг-с-другом.

Вспомним еще раз, что для «хайдеггеровского» прочтения рассказа Толстого нам потребовалось сначала взять в скобки фрагмент, описывающий трансцендирование к другому, чему в плане самой аналитики Dasein прямо соответствовало методическое редуцирование смерти к формальному принципу конечного экзистирования. Для И. И. оба трансцендентных факта – смерть и другой – стали определяющими в череде экзистенциальных трансформаций. Оставаясь в кругу самовопрошания/самопонимания, И. И., подобно хайдеггеровскому Dasein, открыл для себя возможность «бесконечного» самовозобновления благодаря («ценой»!) индивидуации, освобождающей от анонимной связанности с другими. Однако, как было показано, реализация этой «бесконечности», основанной на формальном понимании смерти как принципа конечного экзистирования, выступила в абсурдном свете, как только отправной точкой размышлений стал *факт* смерти, сковавший возможность позитивного определения конкретного способа самоосуществления: действительно, «что же “то”?», если «сейчас» умирать?

Обрывая центростремительное движение самопонимания на вопросе «что же “то”?», Толстой выявляет, по сути, коллапс имманентной бесконечности замкнутого на себя самовопрошания и самоопределения: она *фактически* теряет смысл, ибо факт смерти делает бессмысленным любое позитивное самоопределение – И. И. растерян, он в ступоре. Понимая, что способен на новое самоопределение, он не в состоянии сделать этот опыт актуально продуктивным, т. е. утвердить нечто, что не отрицалось бы и не обессмысливалось в тот же момент («всегда уже» предстоящим) фактом смерти. Иными словами, «что же “то”?» указывает не на проблему выбора, а на проблему мотивации: бесконечность, заключенная в хайдеггеровской формуле «hat zu sein», перестает быть

функциональной, обнаруживает свою непродуктивность, если понятие смерти расформализовывается и «телосом» моей «заботы» выступает смерть как факт. Находясь «между» возможностью нового самоопределения и предстоящим фактом смерти, И. И. не может определиться с ответом в силу онтологической фрустрированности, показать которую удается благодаря сотематизации смерти как экзистенциального принципа и как факта, т. е. как условия и как прекращения всякой возможности одновременно. Таким образом, наряду с пониманием себя как способности-быть, которой открыты новые возможности самоопределения, экзистирующий, практикующий подлинное бытие к смерти, должен испытывать и тотальную немоготу. Немогота бесконечности или бесконечная немогота: вспомним – задавая свой вопрос, И. И. «затихал». Онтологическая фрустрированность означает такое состояние, когда существо, пришедшее к пониманию себя как способности-быть, одновременно не находит оснований, или мотивации, для того, чтобы *действительно* быть тем или иным образом. Сравнивая анализ «заступающей решимости» Хайдеггера и рассказ Толстого *Смерть Ивана Ильича*, мы можем сказать, что человек лишается таких оснований вместе с расформализацией понятия смерти. Наделяя подлинное самопонимание патетикой радости, Хайдеггер определял ее именно как «расположенность» (Befindlichkeit) Dasein, которому открылся смысл опыта бесконечности, соразмерного и доступного конечному экзистированию. Толстой показал невозможность *актуализации* этого опыта (опыта конкретного самовозобновления) в силу того, что любая возможность оказывается «всегда уже» *упреждена* – обессмыслена, скована – фактом смерти. Поэтому И. И. не радуется, а «затихает» и «прислушивается».

«Он спросил себя: что же “то”, и затих, *прислушиваясь*» (курсив мой. – *Т. Щ.*). Последнее слово является пограничным в описании перехода героя из модуса напряженно-

го *само*понимания в модус решительного ответствования *другому* и поэтому может трактоваться двояким образом в зависимости от того, какое направление трансцендирования определяет интенцию этого «прислушивания». Оно может быть по-прежнему обращено «вовнутрь», следуя за центростремительным движением самовопрошания и поддерживая тем самым индивидуацию, фундированную в безотносительности (Unbezüglichkeit) смерти, или же может указывать на обращенность «вовне», обнаруживая (пускай даже сколь угодно смутную, еще не знающую саму себя) готовность к тому, чтобы оказаться задетым и тем самым – подвигнутым на какое-то решение. Таким образом, этот момент «затишья» в рассказе, момент тихого внятия, в силу пограничной двусмысленности имплицитно вводит в действие основную «дис-позицию» подлинного *фактичного* бытия к концу: противостояние смерти и близкого, точнее – бытия к смерти и ответа-близкому. В интерпретации Толстого ответ выступает более сильным принципом индивидуации, поскольку преодолевает фрустрированность замкнутого на себя процесса самопонимания и позволяет индивидуации осуществиться в конкретном бытии-друг-с-другом, противопоставляя тем самым «безвыходной» имманентной бесконечности одинокого самовопрошания актуальную бесконечность конкретного межличностного отношения.

То, как *противо*поставлены смерть и другой в рассказе Толстого, позволяет взглянуть критически на *со*поставление смерти и другого в философии Левинаса. Будучи совершенно оправданным с формальной точки зрения – оба «факта» трансцендентны и находятся вне власти субъекта, – такое сравнение заслоняет действительный интерес сообщества – сообщества *in actu,* – связанный с фундированными в этих «фактах» принципами индивидуации: через бытие к смерти и через ответ-близкому. Интерес сообщества («сообщества сингулярных сущих») требует как раз проведения в жизнь правильного отноше-

ния между этими принципами, которое должно быть не уравнивающим, а антитетическим: ответ-близкому должен (hat zu) выступать как от-каз смерти, как «опровержение» обособленной и замкнутой (зацикленной) на себя имманентной бесконечности конечного и потому фрустрированного экзистирования, как *отпор* этой замкнутости и тем самым – закрытости («беспросветности»), к которой экзистирующий относится (понимает), «заступая в собственную смерть». Приняв, что интерес межличностного отношения – это его актуальная бес-конечность, мы должны удерживать измерение ответа-близкому как *фактичного* бытия к концу и не можем допускать одержимости ни одним из тех отмеченных ранее «фактов», которые придают конкретный смысл понятию трансцендирования: ни одержимости смертью, ни одержимости Другим – ибо и в том, и в другом случае ответное движение (деяние) оказывается вторичным вопросом, подчиненным более исходному принципу: безотносительности подлинной индивидуации у Хайдеггера, радикальной пассивности ответственности у Левинаса. *Смерть Ивана Ильича* обнаруживает как раз, что хайдеггеровский тезис «экзистирование всегда фактично» может быть развит таким образом, что смерть потеряет ведущее значение в экзистенциальной аналитике, а задетость другим будет переосмыслена в горизонте потенциальной бес-конечности межличностного отношения, *актуализация* которой является *делом* ответа.

ГЛАВА 2. РОЖДЕНИЕ: ОТ ФАКТА К ЭКЗИСТЕНЦИАЛУ

Наше исследование нацелено на прояснение значения *фактов* рождения и смерти в жизни сообщества. Мы исходим первоначально из фактов (а не «экзистенциалов»), поскольку в конкретном бытии-друг-с-другом, откуда и разворачивается предпринимаемый здесь анализ, именно фактическая сторона дела – рождение и смерть, приход и уход – поддерживает (фундирует) историческое осуществление того мира, в котором мы живем, – так что, не имея непосредственного доступа к этим фактам в плане сознательного индивидуального опыта[1], мы, тем не менее, понимаем, что участвуем в истории, в историческом осуществлении конкретного сообщества именно благодаря рождению и смерти. Наша объективная конечность в истории, или историческая о-пределенность[2], является, таким образом, тем исходным *фактическим* горизонтом, в котором только и находит себе место внутренний опыт собственной конечности.

В первой главе мы как раз попытались, в интересах экзистенциальной аналитики бытия-друг-с-другом, соотнести имманентное и трансцендентное значения смерти, обнаружив на этом пути, что смерть не только не явля-

[1] Ср.: Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия.* Пер. С. Л. Фокина. СПб., 1999. С. 277.

[2] Ср.: «…есть термины, границы жизни – рождение и смерть, и только факт наличности этих терминов создает эмоционально-волевую окраску течения времени ограниченной жизни; и сама вечность имеет ценностный смысл лишь в соотнесении с детерминированной жизнью» (Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* Киев, 1994. С. 60).

ется единственным (исключительным) конститутивным принципом бытия межличностного сообщества (сообщества сингулярных сущих, по Брогану, или «подлинного бытия-друг-с-другом» в терминологии Хайдеггера), но и лишена *ведущего* значения в историческом осуществлении конкретного «друг-с-другом». Отказывая смерти в таком значении, мы тем самым открывали возможность для *возобновления вопроса об опыте бесконечности, который доступен человеку как конечному существу*. Предсмертные размышления Сократа и экзистенциальная аналитика Хайдеггера показали, что решение этого вопроса зависит прежде всего от того, в какой степени учитывается и каким образом осмысляется взаимосвязь имманентного и трансцендентного аспектов в понимании смерти в той или иной концепции. В рамках платоновской традиции ясное удерживание такой связи покоится на метафизических предпосылках, утративших убедительность для современного человека. Смерть, хотя и выступает здесь в своей радикальной фактичности (как прекращение жизни), однако, рассматривается sub specie aeternitatis как «подруга» бессмертной души, позволяющая ей освободиться от пут конечного телесного существования, отчужденного от высшего (вечного) порядка истины. Христианская трансформация античной метафизики не изменила общей сути такого подхода: смерть, пускай и рассматриваемая в эсхатологическом историческом горизонте, препоручала человека «небесам», где верующий и находил основания для личного бессмертия.

На фоне длительного процесса разбожествления и демифологизации, с которого началась современность, постоянно продуцируя все новые и новые формы нигилизма (одна из последних – антигуманизм), одновременно – и, надо заметить, не столь шумно, хотя и не менее непреклонно – формировались концептуальные предпосылки для пересмотра вопроса об опыте бесконечности на почве конечного экзистирования, не имеющего субстанциаль-

ной опоры в некоем «потустороннем мире». Прежде всего, для того чтобы соотнести смерть как принцип внутренней перемены (философская практика умирания, христианское *memento mori*) с историческим фактом смерти, *обнаруживающим свое значение в мире, а не перенаправляющим на небеса*, нужно было, чтобы сам внешний мир предстал в горизонте становления, т. е. появилось секулярное *историческое сознание*. Не имея здесь возможности углубляться в увлекательную и далеко не одномерную панораму этого духовного движения, ведущего свой отсчет с XVIII века, мы перейдем сразу к Хайдеггеру, чья фундаментальная онтология, с одной стороны, бесспорно является одной из самых радикальных попыток осмысления историчности в современной философии, а с другой – как было показано в предыдущей главе, осуществляет тотальную имманентизацию смерти. Нам легко свести воедино оба эти момента, воспользовавшись следующей цитатой из *Бытия и времени*: «Собственное (eigentliche) бытие к смерти, т. е. конечность временности, есть потаенная основа историчности Dasein»[3]. Анализ смерти как имманентного принципа конечного экзистирования позволяет обнаружить структуру и опыт бесконечности в бытии Dasein, но, как выяснилось, опыт трагикомический, который в онтическом (экзистентно-практическом, культурно-историческом) плане оборачивается самыми разными «реактивными» формами, в том числе – пессимизмом и нигилизмом. Оставаясь в рамках метафизики Субъекта, хайдеггеровская трактовка историчности исключала систематическое продумывание *интерсубъективного* значения смерти в единстве ее имманентного (экзистенциального) и трансцендентного (фактического) аспектов. Однако именно на этом пути нами была намечена тропинка в бес-конечное, лишающая смерть *ведущего* значения в историческом осуществлении сообщества, включая мой конкретный спо-

[3] БВ. С. 386.

соб индивидуации в таковом, выраженный в принципе *ответа – ответа-близкому*[4].

Исходя из указанной перспективы – перспективы исторического становления сообщества благодаря ответствованию, – мы и должны сейчас поставить вопрос о *рождении*. Наша первая интуиция в этой связи такова: если бесконечность, в которой мы как исторические существа можем принять участие, не имеет абсолютного субстанциального гаранта, но разворачивается исключительно в силу тех конститутивных принципов, которые должны воспроизводиться в самом бытии-друг-с-другом, то такая заземленная, т. е. лишенная любых гипостазированных подпорок, бесконечность должна находить фактическую *позитивную* опору именно в рождении как непосредственном антиподе смерти. Действительно, отказывая смерти, ответ-близкому имплицитно подчеркивает значение рождения, которое становится пропуском в актуальную бесконечность исторического осуществления сообщества. Понятие «актуальная» в соответствии с двусмысленностью этого слова в русском языке, которую мы хотим использовать, указывает и на фактическую определенность (ситуированность, «здесь и сейчас») опыта бесконечности, и на его востребованность: и то и другое исключают существование (гипостазирование) универсальной и всегда равной себе *точки зрения вечности* в жизни сообщества. Актуализация опыта бес-конечности, осуществляемая в ответе-близкому, проводится *sub specie temporis*, что, однако же, вопреки устоявшейся и, как мы еще не раз убедимся, все еще сохраняющей свое влияние

[4] Подчеркнем еще раз: речь идет не о любом ответе – ответить можно и ударом в спину. Ответ-близкому осуществляется как противо-действие смерти во всех ее измерениях: индивидуалистической замкнутости человека на себя, его отделенности (отчужденности) от других, ужасе перед ничтожностью экзистирования, а также постоянной возможности прекращения такового, находящей выражение в элементарной физической уязвимости человека.

традиции, не может быть редуцировано к точке зрения конечности/смертности, но предполагает равноисходное значение *точки зрения рождения*. Но даже это формальное уравнивание в правах не позволяет еще поставить вопрос о рождении во всей его принципиальной значимости. Мы приблизимся к этому, когда признаем, что для конечной бесконечности сообщества *in actu*, осуществляемого в силу от-каза смерти, понятие рождения должно стать своего рода *регулятивной идеей*.

Таким образом, введенное нами понятие ответа-близкому как принципа конституирования сообщества имеет опровергающий характер в отношении смерти и утверждающий характер в отношении рождения. «Земной» опыт бес-конечности предполагает поэтому установление соответствующей связи между смертью и рождением, в которой ведущую роль играет именно последнее. В этом контексте определение рождения как регулятивной идеи переводит данное понятие на метауровень, открывая ту же самую проблему в осмыслении феномена рождения, с которой мы столкнулись при анализе смерти, – проблему соотнесения двух тематических аспектов: внутреннего опыта и внешнего факта. Если, несмотря на проводимую здесь философскую *реабилитацию*[5] рождения, превращающую его, в сущности, в экзистенциальное кредо современного мира, оно именно в философии систематическим образом оставалось в тени, то связано это прежде всего с тем, что уже в самом начале европейской метафизики, в философии Платона, эти две стороны были категорическим образом различены и противопоставлены друг другу в соответствии с дуалистической трактовкой мира и человека.

[5] Из двух известных нам контекстов употребления этого понятия – медицинского и политического – в данном случае ближе, конечно, первый, поскольку рождение как тема философии было не скомпрометировано каким-то образом, а просто вытеснено из поля зрения и в этом смысле – угнетено.

§ 1. Назад к рождению: Диотима

История вытеснения понятия/вопроса рождения в метафизической традиции началась с отмеченного парадигматического раскола, предполагавшего, что физический факт рождения не имеет никакого *позитивного* значения для человеческой возможности быть причастным порядку вечной истины. И все же на этой ранней стадии европейской философии, еще можно зафиксировать моменты, восстановлению и новому продумыванию которых посвящена наша книга – таковых три: 1) ведущее значение рождения в человеческом опыте бесконечности; 2) сотематизация физического и мета-физического планов рождения и 3) интерсубъективная трактовка рождения. Мы остановимся кратко на том тексте, где все указанные моменты представлены во взаимосвязи, что тоже заслуживает особого внимания, поскольку речь идет, в сущности, о первом наброске концепции *генеративности как конечного интерсубъективного опыта бесконечности*. Имеется в виду небольшой фрагмент из платоновского диалога *Пир*, где Сократ пересказывает учение Диотимы – учение об Эроте, которому, как известно, посвящен диалог и который в теории Диотимы воплощает собой само измерение конечной бесконечности.[6]

Рассуждение Диотимы начинается с определения двусмысленного статуса Эрота, не подчиняющегося дуалистической логике платонизма: Эрот ни смертный, ни бессмертный, но он связывает и опосредует оба измерения, и в этом смысле он – гений.[7] Доказывает же он свою гениальность способностью предъявлять означенную связь в акте и *факте* рождения. Иными словами, рождение выступает как «та доля бессмертия и вечности, которая от-

[6] Ср. в этой связи сравнение экзистенции с эросом у Киркегора (Киркегор С. *Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»*. Пер. Т. В. Щитцовой. Мн., 2005. С. 117). (Далее – *Послесловие*.)

[7] Платон. *Пир,* 202–203b.

пущена смертному существу»[8]. Философия, понимаемая в античной традиции как тот способ бытия (форма жизни), который отличительным образом удостоверяет причастность человека порядку вечного, переходит, таким образом, в ведение Эрота, подчиняющего методически определяющую для философии практику умирания задаче рождения, «стремлению родить и произвести на свет в прекрасном»[9]. Конечная природа человека исключает для него возможность тотального совпадения, отождествления с порядком вечной истины: и в плане собственной дуалистической конституции (телесное должно быть исключено), и в плане полноты познания (абсолютное всеобъемлющее знание недостижимо). Причастность человека порядку Вечного осуществляется, таким образом, через те формы конечности, которые являются изначально определяющими для его земной (преходящей) жизни: через практику умирания (правильного отношения к смерти) он подготавливает себя к встрече с непреходящим, пытаясь достичь максимально возможной степени соразмерности таковому; поскольку же окончательное совпадение с вечным миром идей (пока человек жив) недостижимо, конечный ум ограничивается созерцанием *определенных* идей, открытие – *явление* – которых носит характер рождения. Поэтому Диотима специально подчеркивает, что любовь – это не стремление к прекрасному (к мудрости), а «стремление родить в прекрасном» – таким образом устанавливается точное категориальное соответствие между конечной интенцией (стремлением) и конечным оформлением причастности к вечному бытию (рождением). Рождение (явление) идеи в акте умного созерцания означает, с другой стороны, и *«рождение» философа*. Или, учитывая теорию анамнезиса, его *возрождение*. Таким образом, созерцательная деятельность философа как конечного существа равным образом должна пониматься и как

8 Платон. *Пир,* 206e.
9 Там же.

практика умирания, и как практика рождения при *ведущем* значении понятия рождения, составляющего истинный *телос* философской жизни. Соответственно, *радость* как настроение, характеризующее конечный опыт бесконечности, будет определяться, в итоге, не из телеологии смерти, а из телеологии рождения.

Второй из интересующих нас моментов – установление соотношения между физическим и метафизическим планами рождения – представлен в *Пире* скорее имплицитно, через косвенные указания на теорию анамнезиса, в которой вопрос о возможности истинного познания (т. е. о возможности отношения к миру вечных идей) рассматривается как раз с точки зрения *факта* (физического) рождения человека как конечного существа: «...если, рождаясь, – говорится в *Федоне*, – мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств (т. е. возводя полученное в чувственных восприятиях к сущностям вроде прекрасного и доброго, т. е. через умирание. – *Т. Щ.*) восстанавливаем прежние знания, тогда... "познавать" означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее»[10]. Таким образом, мета-физическое, или трансцендентальное, «рождение» познающего, понимаемое как возвращение в вечность, осуществляется *контрфактически*, или противоходом, по отношению к земному рождению, преодолевая и нейтрализуя его убыточность, короче – *отменяя* его. На почве дуалистической онтологии устанавливается антиномическая связь между фактом и метафорой рождения, заставившая нас дважды взять в кавычки это слово, ибо факт и метафора в рамках платоновской парадигмы фиксируют события, принадлежащие разным онтологическим регионам. Однако же, как будет показано далее, именно благодаря интерсубъективной (диалогической) трактовке рождения в учении Диотимы намечается тенденция к преодолению разрыва между фактом и метафорой рождения: ставя вопрос о *ко-*

[10] Платон. *Федон,* 75е.

нечном опыте бесконечности, т. е. ставя его в интересах человека как конечного существа, Диотима словно берет в скобки то обесценивание рождения, которое оказывается возможным sub specie aeternitatis.

Итак, третий важный момент, на котором следует остановиться, это интерсубъективная трактовка рождения, представленная в *Пире* во всей содержательной полноте в соответствии с последовательной сотематизацией двух аспектов рождения – физического и метафизического. Интерсубъективность выступает в учении Диотимы как структура, обусловливающая плодотворность Эрота, точнее даже – она и есть структурное измерение его деятельности (а Эрот и есть сама деятельность, или стремление). В этом пункте генеративная теория Диотимы остается верной исходному вопросу о *конечном* опыте бесконечности, последовательно проясняя его конститутивные характеристики, важнейшей из которых – *sub specie temporis* – выступает интерсубъективность. Не вступая, например, в этой связи в противоречие с известным платоновским определением философии как диалога души с самой собой, она, укореняя этот диалог в человеческой конечности, лишь хочет показать, что *по эту сторону* мира идей *плодотворность* данного диалога, т. е. реализация его стремления «родить в прекрасном» (произвести на свет истинное разумение или добродетель), разворачивается в чувственно определенном опыте отношения к *другому*. Помимо классической платоновской интерпретации этого сюжета, в которой другой (телесно прекрасный юноша «с благородной даровитой душой») рассматривается как *средство* на пути познания истины, так что в соответствии с логикой восхождения от чувственного к идеальному первоначально «прекрасным» (в формуле «родить в прекрасном») является сначала именно *другой,* и ставший на путь познания человек «смолоду ... ищет везде прекрасное, в котором он мог бы разрешиться от бремени»[11], по-

[11] Платон. *Пир,* 209b.

скольку только «проводя время с таким человеком, он ... родит на свет то, чем давно беременен»[12], – так вот, помимо этой вертикальной линии, связанной с использованием и принижением (на пути восхождения к чистой идее) чувственно данного *другого*, Диотима, препятствуя редукции интерсубъективного измерения, привносит иной акцент в *диалогические* отношения между философом и избранным им юношей, акцент, позволяющий как раз удержать горизонтальное, *неиерархическое* видение конечного, интерсубъективно структурированного опыта бесконечности.

Заявленное неиерархическое видение оказывается возможным в той мере, в какой усмотрение/явление идеи не выводит человека из мира, завершая, таким образом, его обходной (через чувственность и *другого*) путь *моно*логической причастностью вечной истине, но по-прежнему рассматривается из перспективы мира и, значит, оконечивается в соответствии с основными характеристиками конечного бытия. Раз о-*пределенное* как рождение явление идеи в созерцании, если оставаться верным исходной установке («конечная бесконечность»), должно и дальше быть продумано с учетом конечного, становящегося характера человеческой жизни. Будучи дана человеку, «родившись» в его конечном уме, сама по себе вечная и неизменная идея должна открываться ему в аспекте возможного *становления,* а именно – возможности более полного ее познания и уяснения. Философ, говорит Диотима, «растит свое детище»[13]. Этот процесс, погружающий отношение к идее в мир становления и предполагающий тем самым ее *генезис*, т. е. разворачивающий по эту сторону Вечности «историю» идеи, и является, в интерпретации Диотимы, делом Эрота, который на почве интерсубъективной связи (таковы условия конечности)

[12] Платон. *Пир*, 209e.
[13] Там же.

дает осуществиться опыту бесконечности.[14] Последний рассматривается, таким образом, не в монологической перспективе, а в свете конститутивного значения интерсубъективности: «сообща с ним», подчеркивает Диотима, т. е. со своим избранником, растит философ «свое детище» и, проясняя основания существующей между ними близости в «исторической» перспективе, говорит о «связывающих их детях»[15]. Фигура Эрота не позволяет при этом трактовать данную интерсубъективную связь как отношение эго к своему alter ego, речь не идет о вывернутом наизнанку, овнешненном диалоге души с самой собой, нашедшей вовне аутентичного репрезентанта самой себя. Пускай на основе метафизического дуализма, но платоновская парадигма все же вводила принцип инаковости другого, предполагавший отличительную чувственную определенность избранника.

До сих пор мы говорили об интерсубъективной трактовке рождения, имея в виду лишь один его аспект — метафизический, нашедший дальнейшее развитие, в дополнение к сказанному, в *майевтическом* методе Сократа, впервые заявленном, как известно, в диалоге *Теэтет*. Генеративная полнота соответствующего интерсубъективного опыта бесконечности, с учетом этого последнего дополнения, складывается тогда из четырех моментов: философ рождает, рождается, помогает родить и родиться другому[16]. Возвращаясь к учению Диотимы, остается

[14] Ср. с другим замечанием Диотимы по поводу конечности человеческого познания в этом же фрагменте: «устаревая и уходя», наше знание «оставляет новое свое подобие» – таким способом приобщается к бессмертному смертное (Платон. *Пир,* 208–208b).

[15] Там же, 209с.

[16] Анализируя нарративную методологию Диотимы, современная исследовательница А.-М. Бовери подчеркивает определяющий для нее момент самоустранения из нарратива (о происхождения эроса, о восхождении души к Прекрасному), который способствует тому, что усвоение повествования слушателем (Сократом) имеет характер самопознания. Другими словами, беседа Диоти-

лишь констатировать, что ей удается избежать редукции интерсубъективного измерения метафизического (философского) опыта бесконечности постольку, поскольку исходной генеративной парадигмой для этого опыта является деторождение, проистекающее из союза мужчины и женщины. Вместе со всей метафорикой – беременеть, вынашивать, помогать при родах, рожать/производить на свет и растить детей – в мета-физическую сферу философского диалога переносится и соответствующая – неиерархическая, нередуцируемо интерсубъективная – структура генеративного опыта. Именно вследствие этой структурной аналогии конечный философский опыт бесконечности и рассматривается как *генеративный (порождающий)*: те, кто любят, говорится у Диотимы, «должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно»[17]; «...все люди беременны, как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени»[18]; «смертная природа стремится стать по возможности бессмертной и вечной. А достичь этого она может только одним путем – порождением, оставляя всякий раз новое вместо старого...»[19]; «те, у кого разрешиться от бремени стремится тело.., обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие... Беременные же духовно ... тоже смолоду ищут прекрасное, в котором можно было бы разрешиться от бремени»[20].

мы с Сократом рассматривается как практикование майевтического метода, предполагающего нарративный характер самости и коммуникативную возможность *вести* другого к подлинному самопониманию. См.: Bowery A.-M. *Diotima Tells Socrates a Story: A Narrative Analysis of Platon's Symposium* In: *Feminism and Ancient Philosophy.* Ed. by J. K. Ward. New York and London, 1996. P. 175–194.

17 Платон. *Пир,* 206b.

18 Там же, 206c.

19 Там же, 207d.

20 Там же, 208e–209b. Интерсубъективный характер исходного генеративного опыта обнаруживается, как нетрудно заметить,

Как уже отмечалось, генеративный проект, или философия рождения как конечного интерсубъективного опыта бесконечности, вырисовывающаяся из взаимосвязи рассмотренных нами моментов, не могла найти развития в рамках платоновской парадигмы, утверждавшей дуалистическую иерархию мира вечных идей и мира конечных сущих. Проект оказался скован в своих возможностях, так сказать, изнутри, не будучи в состоянии преодолеть онтологический разрыв между физическим и мета-физическим (трансцендентальным) рождением и, соответственно, преодолеть глубокое внутреннее противоречие, связанное с утверждением парадигматического значения естественного опыта деторождения (порождения), с одной стороны, и лишением самого факта рождения всякого позитивного значения перед лицом Вечности, с другой. Проявлением этого противоречия выступает и пренебрежительное отношение к плодам Эрота, возникающим благодаря союзу мужчины и женщины: «за обычных детей еще никому не воздвигали святилищ»[21]. Иными словами, две точки зрения сталкиваются в учении Диотимы: определяющая для платонизма точка зрения вечности и собственная постановка вопроса о конечном опыте бесконечности *sub specie temporis.*

Не трудно увидеть, что до тех пор, пока вечность полагается как потусторонняя *данность* мира идей, в которую (благодаря смерти) может вернуться человек, среди разнообразных плодов, какие может принести конечная интерсубъективная связь, «прекраснее и бессмертнее»[22] будут те, которые уже по эту сторону обнаруживают нашу причастность к этой данности, актуализируя одновременно перспективу воссоединения с ней. Человек, точнее говоря, его бессмертная душа, подобно ныряющему

и в том, что при его полном конкретном описании необходимо вводить две точки зрения: мужчины и женщины. В *Пире*, где это учение пересказывает Сократ, фиксируется первая.

[21] Платон. *Пир,* 209e.

[22] Там же, 209c.

со страховкой водолазу, оказывается словно на привязи у гипостазированной вечности: что бы удивительного или тревожащего ни происходило в мире, в который она окунулась, ничто не имеет значения по сравнению с пунктом возвращения, тем, *откуда* она «родом». Здесь уместно указать на одну существенную деталь в метафоризации естественного генеративного опыта и, соответственно, использовании его в качестве парадигмы при концептуализации философского опыта бесконечности. *Конечный* мета-физический опыт бесконечности (порождение идеи на почве интерсубъективной связи), осмысленный в понятиях естественного деторождения, принципиальным образом исключает *одну* метафору из этой области – метафору *зачатия*, ибо «беременный духовно» человек приносит с собой «семя вечности» из потустороннего мира. Не находим ли мы тем самым точку, оперевшись на которую можно «перевернуть» парадигму, дававшую гарантийный талон на вечность? Не является ли метафора зачатия тем игольным ушком, через которое, радикализируя подход Диотимы, следует провести вопрос о конечном мета-физическом опыте бесконечности, лишив человека опоры на потустороннюю истину, но обнаружив «по эту сторону» интерсубъективные структуры бес-конечного[23] возобновления ценностно-смысловых образований? И разве лежащее в основании этого процесса преодоление дуализма не предполагало бы новую возможность сотематизации физического и метафизического аспектов рождения, а именно, такого их совместного продумывания, которое

[23] Такое написание позволяет акцентировать нашу постановку вопроса о *конечном* опыте бесконечности, исключающую возможность всякого гипостазирования или субстанциализации сферы Бесконечного и предполагающую, что измерение бесконечности может открываться только *в качестве* определенного *осуществления* самих конечных связей человеческого сосуществования – как трансценденция, в которой конкретное сообщество находит высший метафизический интерес.

выходило бы за рамки простой аналогии, но проводило метафизическое рождение *через* физическое и наоборот?

Нельзя не заметить, что эти вопросы являются отчасти риторическими: в той мере, в какой они отвечают истории и логике преодоления классической метафизической парадигмы, получившего в англоязычной литературе хрестоматийное определение *overturning the tradition*[24] и вылившегося в эпохальное (по своему размаху и значению) «воплощение трансцендентального субъекта». Но с не меньшим правом мы можем сказать теперь и обратное: многие решающие движения и установки постметафизического мышления отвечают имплицитным и эксплицитным интенциям генеративной теории Диотимы, позволяя распознать в этом смысле за концептуальным разноголосием современной мысли единый тренд – «назад к рождению», в котором слово «назад» надо, естественно, понимать как философский эвфемизм, указывающий на то, что разворачивание заявленной перспективы мысли требует серьезной критической работы в отношении фактических, исторических и, прежде всего, историко-философских препятствий, приведших к забвению соответствующей проблематики и перекрывших пути к ее адекватному прояснению. Не менее очевидно и другое. Напрашивающаяся здесь задача пересмотра истории философии с точки зрения продвижения или же, наоборот, вытеснения генеративного проекта требует от современной мысли прочных позиций в отношении собственной концепции конечного (интерсубъективного) опыта бесконечности, содержательная полнота которого определяется разновидностями интерсубъективной связи, и прежде всего тремя из них: связи между двумя полами, между родителями и детьми (в синхронической интерперсональной перспективе) и между различными поколениями (в диахронической перспективе), – являющимися

[24] Оборот взят из: *A Companion to Continental Philosophy.* Ed. by S. Critchley and W. R. Schroeder. Oxford, 1999.

основополагающими для философии бытия-друг-с-другом *как* философии рождения. Надо признать, что констелляция соответствующих теоретических позиций – эта *новая диспозиция* современного мышления – только начинает прорисовываться в многообразии философских, социально-этических и морально-политических дискурсов современности, преодолевая некоторые этические и методологические тупики мышления в модусе «пост». В этом смысле приведенное выше англоязычное обозначение начала новой эпохи в философии все еще актуально читать не как субстантивированное существительное, а в исходной глагольной (*дее*причастной) форме – «*переворачивая* традицию», – требующей, соответственно, и определения того, какое же собственно «действие» (действие мысли) участвует в этом революционном процессе. Предложив понимать его как прокладывание пути к освобожденной из рамок платонизма концепции генеративности как конечного (интерсубъективного) опыта бесконечности, мы, в интересах будущего пересмотра (на который здесь никоим образом не замахиваемся) истории философии под этим углом зрения, можем указать лишь на некоторые особенности историко-философского развития, определявшие возможность полноценной тематизации рождения.

Прежде всего, мы рассматриваем Новое время как период, с которого можно начинать отсчет систематического наращивания позитивных теоретических и общекультурных предпосылок для возникновения нового, не отягощенного метафизическим дуализмом, генеративного проекта, отдавая себе при этом, конечно, отчет во всей неоднозначности этого процесса, осуществлявшегося в рамках новых же (нововременных) концептуальных условий одновременного вытеснения генеративного подхода. Среди последних отметим, в частности, психофизический дуализм, поддерживавший античную идею об онтологическом различии физического и мета-физического

рождения. При этом эпоха Просвещения исключает из трансцендентальной сферы античную метафору рождения (в трансформированном виде сохранявшую свое значение и в христианстве). Иными словами, тот факт, что из двух равноисходных и взаимосвязанных определений философской деятельности в античности – как «умения умирать» и как «рождения в прекрасном» – первое определение заслонило второе в культурном сознании Новой эпохи, объясняется постепенным изживанием метафизических установок, обеспечивавших субстанциальное (более того: абсолютно истинное) содержание того «рождения», которое составляло философское призвание. Время «прекраснодушия» ушло вместе с низвергнутыми авторитетами. Наступило время Критики, кульминация которой в трансцендентальной философии Канта оставляла, как известно, открытым вопрос о месте критического субъекта *в истории*, т. е. там, где конечному человеку и дано в удел счастливое бремя бес-конечности.

Помимо развития исторического сознания, значение которого уже кратко отмечалось нами ранее, решающую роль в постепенном прорисовывании генеративной парадигмы (в качестве необходимых предпосылок) играли интеллектуальные усилия, связанные с преодолением монологического сознания новоевропейской философии и продумыванием интерсубъективности как изначального, нередуцируемого измерения конечного (фактического, ситуированного) человеческого опыта. Только триединство этих понятий – конечность, историчность, интерсубъективность – обеспечивает концептуальную рамку, в которой может развернуться лишенная всяких потусторонних иллюзий, однако отстаивающая опыт бес-конечности философия бытия-друг-с-другом. Называя ее *сегодня* философией рождения, мы уже следуем за теми, кто прокладывал путь постметафизического мышления через генеративные факты и метафоры: Киркегор, Ницше, Хайдеггер, Арендт, Бахтин, Гуссерль, Левинас, Финк.

Развернутая в этом исследовании экзистенциальная аналитика бытия-друг-с-другом, для того чтобы развивать заявленный генеративный проект, нуждается, прежде всего, в переопределении мета-физического аспекта рождения, т. е. в определении рождения как *экзистенциального понятия*, чему и будет посвящена данная глава.

§ 2. *Перспектива рождения*: *Хайдеггер*

В немецком языке факты рождения и смерти грамматически выражаются по-разному: о человеке говорят, что он *wurde* geboren (был рожден, родил*ся*), но *ist* gestorben (умер). Тем самым грамматическими средствами фиксируется качественное отличие этих фактов с точки зрения индивидуальной *самостоятельности* (*независимости)* человека, исключаемой в первом случае и предполагаемой – во втором. Здесь, конечно, не место углубляться в заостренный Ницше (и подхваченный Хайдеггером) вопрос о соответствии грамматических структур языка определенной онтологии, однако его с необходимостью приходится принимать во внимание, когда мы замечаем, что хайдеггеровская экзистенциальная интерпретация рождения и смерти осуществляется в горизонте приведенных грамматических структур. И речь, естественно, не о том, что она эти структуры формирует (закладывает). Скорее, она их поддерживает, оставаясь верной (при всей радикальности замысла *деструкции* истории метафизики) тем онтологическим решениям, которые придали связность классической метафизической традиции. Другими словами, экзистенциальная аналитика Dasein – в плане фактичности (брошенности/рожденности) и экзистенциальности (наброска/бытия к смерти) – разрабатывает онтологию, имплицированную в указанных грамматических структурах (*wurde/ist*), именно поэтому – таков наш тезис – хайдеггеровская интерпретация рождения и

смерти не была доведена до той точки, которая потребовала бы *пересмотра* грамматического правила, позволив смерти обнаружить свою *относительность*[25], преодолевающую индивидуалистическую замкнутость Dasein, а рождению – свою *экзистенциальность*, дающую возможность проинтерпретировать человеческое бытие с точки зрения и в терминах *начала*, а не конца.

Думаю, мы не ошибемся, если скажем, что в недрах экзистенциальной аналитики идет скрытая борьба за новое понимание рождения, параллельная – и это следует подчеркнуть – внутренне противоречивому, но оттого не менее настойчивому продвижению вопроса о *mithafte* (релятивном, связанном с другим/и) характере фактичного бытия Dasein. У этой борьбы нет однозначного исхода, который можно было бы, солидаризируясь, принять или критически отвергнуть, что, возможно, лишь повышает ставки в нашей попытке разобраться в ее запутанной «тактике», проясняя значение как эксплицитных, так и не менее важных имплицитных шагов, определивших в итоге проблематический статус понятия рождения в аналитике Dasein. Интрига темы рождения в *Бытии и времени* заключается, как мы попытаемся это в дальнейшем показать, в том, что понятие рождения «ущемляется» у Хайдеггера именно тогда, когда получает систематическое рассмотрение, и «освобождается» (т. е. оказывается открытым для нередуцированного толкования), напротив, тогда, когда Хайдеггер воздерживается от его, казалось бы, само собой напрашивающегося использования. Выступая в интересах понятия рождения, мы ориентируемся, в первую очередь, на задачу, сформулированную в конце предыдущего параграфа: пересмотреть мета-физическое значение рождения, связав его с сам*о*й фактичностью бытия-в-мире и дав ему, таким образом, экзистенциальное определение. Обращаясь к Хайдеггеру, чтобы отдать должное его вкладу

[25] В противоположность такой характеристике смерти у Хайдеггера, как Unbezüglichkeit – безотносительность.

в вовлечение фактичности в метафизический вопрос о человеке[26], мы, тем не менее, должны подчеркнуть, что полное понятие рождения, на которое мы ориентируемся — в силу его интерсубъективного характера, — располагается по ту сторону концепции фундаментальной онтологии, поэтому начинать следует с имманентного анализа, с прояснения значения и места понятия рождения в рамках хайдеггеровской теории, чтобы затем попытаться связать непростую, как уже отмечалось, «внутреннюю ситуацию», касающуюся явной и неявной работы этого понятия, с нашим вопросом о конечном, интерсубъективном, опыте бесконечности. При этом сам имманентный анализ должен иметь, очевидно, не столько реконструктивную («филологическую»), сколько проблематизирующую («критическую») направленность, преследуя совершенно определенную задачу выявления внутренних пределов тематизации рождения в экзистенциальной аналитике Dasein и в этой связи – оценки аргументов, выдвигаемых в современной литературе в обоснование той точки зрения, что Хайдеггер вытеснил или даже упустил специфичность феномена рождения при рассмотрении способа бытия человека.[27]

Фактичность и контрфактичность

Как и в случае со смертью, проблематический характер понятия рождения оказывается прямо связан с во-

[26] В формулировке Хайдеггера метафизический вопрос о человеке – это вопрос о связи бытия («бытия вообще») и сущего «человек», соответственно – вопрос о понимании бытия этим сущим. См. в этой связи: Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики.* Пер. О. В. Никифорова. М., 1997 (четвертый раздел).

[27] Помимо Х. Арендт, чью работу *Vita activa, или О деятельной жизни*, бесспорно, можно рассматривать как косвенный ответ Хайдеггеру, мы остановимся в этом параграфе также на феноменологической интерпретации рождения у современной исследовательницы Х. Шуес.

просом о соотношении экзистенциальности и фактичности в аналитике Dasein, в свете которого это понятие приобретает характерную двусмысленность. Но если в отношении смерти потребовалось решительное задействование фактической стороны, то положение рождения в *Бытии и времени* таково, что требует специальной экспликации – и в этом смысле высвобождения – полноты его экзистенциального содержания, вплоть до той точки, где можно было бы поставить вопрос о проведении экзистенциальной аналитики с точки зрения рождения, а не смерти. Забегая вперед, рискнем уже сейчас сказать, что в известном смысле именно с этой точки зрения аналитика Dasein и осуществляется и что само это философское начинание, будучи выражением экзистенциально-онтологической «ангажированности» мыслящего[28], сопоставимо с рассмотренным выше античным пониманием философии как практики рождения, даже если у самого Хайдеггера мы и не находим однозначных «признаний» на сей счет. Стоит подчеркнуть, что слово «рискнем» указывает отнюдь не на спекулятивный характер нашего тезиса – не трудно убедиться, что заявленное в нем лежит, как говорится, на поверхности, – а как раз на необходимую осторожность в данном вопросе ввиду собственной хайдеггеровской сдержанности (принципиальной молчаливости) там, где все, казалось бы, достаточно очевидно[29]. А посему главным вопросом всего нашего расследования «дела о рождении» является вопрос о том, в силу каких причин сам Хайдеггер воздерживается от эксплицитной «экзистенциализации» – ergo *метафоризации* – рождения, строго удерживая его на уровне фактичности, подчи-

[28] См.: БВ. С. 311. Ср. также в этой связи выражение der existenzielle Einsatz (des Entwerfenden) – экзистентное участие (набрасывающего) в: Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. S. 176–177.

[29] Во многом именно силе этой очевидности мы обязаны возникновением концепции натальности в уже упоминавшейся работе Арендт.

ненной в рамках его метафизического вопроса о человеке экзистенциалу *бытия к смерти*.

С точки зрения связи этих понятий тактика экзистенциальной интерпретации рождения и смерти такова, что концептуально (т. е. стратегически) важная субординация между ними обеспечивается благодаря сдерживанию в первом случае и форсированию во втором метафоризирующего движения имманентизации: имманентизируя смерть, Хайдеггер превращает ее в основную метафору внутреннего опыта, онтологического опыта сосредоточенной на задаче самостного бытия (Selbstsein) конечной экзистенции, не допуская при этом аналогичной радикальной имманентизации рождения, намертво привязанного к своему факту и в качестве такового (т. е. во всей полноте социально- и культурно-исторических детерминаций[30]) усваиваемого Dasein в соответствующем экзистенциальном наброске. Таким образом, то, в чем отказано рождению, смерть получает ценой того, что у рождения не отнять, т. е. ценой *фактичности*, которая исключается из рассмотрения смерти вместе с определением ее как *unüberholbare* – неопережаемой – возможности.[31] Эта асимметрия между сохранением и взятием в скобки фактической стороны – и соответствующая ей асимметрия между сдерживанием и форсированием измерения экзистенциальности – при рассмотрении рождения и смерти лежит в основании того абсурдного опыта бесконечности, который мы анализировали в предыдущей главе, взяв эпиграфом хайдеггеровское вопрошание о бесконечности, предваряемое в его работе *Кант и проблема метафизики* следующим утверждением: «Ничто само по себе более радикально не противостоит

[30] М. Хаар настойчиво добавляет сюда также биологическую (генетическую) детерминированность. См.: Haar M. *Heidegger and the Essence of Man*. New York, 1993. P. 45.

[31] См.: SZ. S. 250, 258. Бибихин переводит этот термин как «необходимая».

онтологии, чем именно идея бесконечного существа»[32]. Можем ли мы теперь предположить, что именно представление метафизического вопроса о человеке как вопроса о *конечности* в человеке[33], о сущности конечности, (пред)определило ведущее значение понятия смерти в фундаментальной онтологии, и не связывать *ohne weiteres* «интеллиги*и*бельный» характер этой концепции со вписанным в грамматику языка духовным наследием классической онтологии?

Ответ на поставленный вопрос мог бы оказаться очень простым, если бы действительно можно было отождествить конечность и смертность человека в аналитике Dasein. Если же такое отождествление (а в этом трудно сомневаться) невозможно[34], то вопрос о том, *на каких основаниях* смерть получает концептуальное преимущество, возвращается с удвоенной настойчивостью[35]. К тому же он усложняется тем обстоятельством, что проблема взаимосвязи рождения и смерти (а в экзистенциальной аналитике эти понятия принципиальным образом определяются по отношению друг к другу) рассматривается в *Бытии и времени* на двух различных уровнях, переход между которыми вносит решающее осложнение в «дело о рождении». Речь идет о переходе от анализа структуры заботы и ее темпоральной интерпретации к анализу историчности, который, как известно, и начинается с возобновления вопроса о рождении, приобретающего новую актуальность в связи с прямым признанием Хайдеггера

[32] Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики.* С. 142.

[33] Ср.: «Обоснование метафизики зиждется на вопросе о конечности в человеке» (там же. С. 126 и далее).

[34] См.: Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики.* С. 127 и далее. Ср. также: параграф «Хайдеггеровская интерпретация практической конечности» в уже цитировавшей ранее книге: Рено А. *Эра индивида.* С. 362 и далее.

[35] В работе *Кант и проблема метафизики*, говоря о разработке конечности в человеке, Хайдеггер специально выделяет вопрос о смерти, а рождение не упоминает вовсе. См.: Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики.* С. 40.

в *односторонней* «предвзятости» предыдущего анализа, разворачивавшегося с точки зрения бытия к смерти.[36] Методический смысл такой установки ясно выражен в следующих словах: «С выявлением заступающей решимости Dasein введено в предвзятие со стороны его собственной целости»[37]. Вопрос о конечности Dasein – это вопрос о его способности быть-целым, вопрос о тотальности, которая имеет место быть в силу способности к «оконечиванию» (Verendlichung[38]), способности ничтожествования[39], через которую осуществляется конечная трансценденция (бытийное понимание) Dasein. В книге о Канте Хайдеггер интерпретирует эту трансценденцию как нужду (Bedürftigkeit) – нужду в понимании бытия, – подчеркивая тем самым несубстанциалистский (нефундаменталистский) характер этой «выдвинутой в ничто» тотальности[40], структурное единство которой выражается в понятии «заботы». На стадии формального описания данной структуры интересующие нас моменты – уже-бытие-в (брошенность/рожденность/фактичность) и бытие-вперед-себя (набросок/бытие к смерти/экзистенциальность) – фиксируются в их равноисходности и взаимоопределенности[41], *вместе* – т. е. как «брошенный набросок» – означая трансцендентальную конечность Dasein. Отсюда необходимость разобраться в той *конкретизации,* которая установила между ними принципиальную концептуальную субординацию, развернув вопрос о конечности *с точки зрения* бытия к смерти.

Чтобы усилить интерес к такого рода субординирующей конкретизации и оттенить то, что выводилось из рассмотрения направляющим ее (концептуальным)

[36] БВ. С. 373.
[37] Там же. С. 316.
[38] Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики.* С. 126.
[39] См.: БВ, с. 284–285.
[40] Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики.* С. 137, 138.
[41] См.: БВ, § 41.

«предрешением»[42], хотелось бы прежде содержательно обогатить формальную экзистенциально-онтологическую равнозначность рождения и смерти, по-прежнему оставаясь при этом в рамках имманентного анализа, т. е. не разрушая внутреннюю логику исследуемой концепции и, значит, оставаясь верными нашей задаче выявить присущий ей «внутренний конфликт» по вопросу рождения. Возможность такого обогащения выступает особенно ясно в свете уже приводившейся ранее херрмановской интерпретации конечной трансценденции Dasein, где делается акцент на понятии закрытости. Процитируем соответствующие фрагменты еще раз: «Раскрытость бытия-вообще, разомкнутая в заботе Dasein, исполняется на основе закрытости, к которой Dasein, экзистируя как бытие к смерти, понимая относится»; «закрытость, понятая в забегании в собственную смерть, столь сущностно принадлежит раскрытости, что составляет ее исток, из которого она возникает». Другими словами, конечное экзистирование Dasein обретает свою целость в отношении к закрытости, вводимой в экзистенциальную диалектику через определение смерти как «возможности прямой невозможности Dasein». Закрытость является конститутивным моментом конечной трансценденции Dasein. Через отношение к закрытости Dasein понимает себя как *Möglichsein* – бытие-в-возможности. Возникает вопрос: может ли отношение к закрытости, конститутивное для конечного экзистирования Dasein *как целого*, быть определено также и в аспекте рождения? Есть ли *натальная* проекция у закрытости, относясь к которой Dasein понимает себя как *Möglichsein?* Вспомним еще раз: Dasein выступает у Хайдеггера как «бытие-в-возможности» на основании отношения к смерти как «возможности прямой невозможности Dasein». Но ведь так, формально говоря, может быть определена не только смерть, но и *не-рождение*. Экзистенциальный характер такого определения, как

[42] О методическом значении этого понятия см.: БВ. С. 232.

и в случае со смертью, заключается в переведении трансцендентного (радикально недоступного) факта в плоскость «моего» бытийного отношения к нему *как принципу закрытости*. Целость конечного экзистирования Dasein, пока она не стала вопросом «протяженности» *между* рождением и смертью (т. е. вопросом историчности Dasein), а намечается в рамках интерпретации структуры заботы, предполагает, таким образом, формальную равнозначность и равноисходность натальной и мортальной проекций закрытости. Если способность быть-целым, как было показано выше, держится на отношении к закрытости, равноисходно включающей для конечного Dasein две указанные проекции, то мы можем заключить, что вопрос о взаимосвязи рождения и смерти как вопрос целости бытия Dasein (а не только единства его структуры[43]) мог бы быть зафиксирован уже на этом этапе аналитики, предваряя его развернутую экспликацию в главе об историчности.

Указанной имплицитной возможности, однако же, противоречит, или, скорее, противодействует у Хайдеггера «предвзятое» рассмотрение способности быть-целым исключительно с точки зрения смерти. Подчеркнем еще раз, что установление концептуальной субординации между смертью и рождением происходит не в рамках определения трехчастного единства онтологической структуры Dasein, а при анализе способности этого сущего быть-целым, т. е. после тематического введения первоначально статической структуры в горизонт становления и самотемпорализации.[44] Выявленная нами формальная равнозначность рождения и смерти для конечного экзистирования Dasein как целого, которое в своем отноше-

[43] См.: БВ. С. 232.

[44] Здесь, конечно, можно усмотреть параллели между этапами статического и генетического анализа у Гуссерля и указанными частями экзистенциальной аналитики Хайдеггера, представленными соответственно в первом и втором разделах *Бытия и времени*.

нии к закрытости сводит вместе не/рождение и смерть, словно приводя их к общему знаменателю, – эта равнозначность требует согласования с данным у Хайдеггера односторонним определением *бытия к концу* как *бытия к смерти,* т. е. определением *бытия к смерти* как *единственного* конститутивного момента бытийной целости Dasein. Совершенно очевидно, что проблема такого согласования не может быть снята в свете форсированного введения вопроса о рождении в рамках хайдеггеровской трактовки историчности Dasein[45], ибо тематизация рождения как «другого конца» не предполагала отмены (или замены) исходной методической «предвзятости» экзистенциальной аналитики, о чем недвусмысленно свидетельствует определение собственного бытия к смерти (и только его) как «потаенной основы историчности Dasein»[46]. Другими словами, вопрос о рождении был возобновлен для того, чтобы лишь прочнее закрепить введенную ранее концептуальную субординацию между рождением и смертью. Не для того чтобы отменить, а чтобы укрепить точку зрения смерти, была зафиксирована «односторонность» предыдущего анализа: «Dasein, – подчеркивает Хайдеггер, – стояло в теме лишь так, как оно экзистирует словно бы “вперед”, оставляя все бывшее “позади себя”»[47]. То есть предыдущий анализ не прояснил отношение к рождению (к «началу») в свете вопроса о подлинном бытии к смерти, и именно в этом его упущение, означающее, что односторонность, которую исправляет Хайдеггер, обращаясь к анализу историчности, не является *методологической* (концептуальной), а касается лишь полноты содержательной разработки соответствующего, пред-определенного, подхода. Поэтому мы можем снова сделать шаг назад, чтобы зафиксировать интересующий нас переход от формальной равнозначности рождения и смерти

[45] См.: БВ. С. 372–374.
[46] Там же. С. 386.
[47] Там же. С. 373.

к методическому приоритету смерти в анализе конечного экзистирования Dasein.

Мы возвращаемся, таким образом, к вопросу о том, на каких основаниях смерть получает концептуальное преимущество у Хайдеггера, учитывая, что конечность как тема фундаментальной онтологии касается сам*о*й структуры («сущности») бытия Dasein и не может быть отождествлена со смертностью. В *Бытии и времени* говорится: «*Смерть* открывается как *наиболее своя, безотносительная, неопережаемая возможность.* Как таковая она есть *отличительное* предстояние. Основа его экзистенциальной возможности в том, что Dasein себе самому сущностно разомкнуто, и именно по способу в п е р е д – с е б я. Этот структурный момент заботы имеет в бытии к смерти свою исходнейшую конкретность. Бытие к концу становится феноменально яснее как бытие к означенной отличительной возможности Dasein»[48]. Следует понять, почему момент «вперед-себя» *конкретизируется* – здесь и заявляет о себе пред-взятость(!) – в бытии к смерти. Ответ покажется само собой разумеющимся, а вопрос, соответственно, наивным или же риторическим только в том случае, если мы искусственно («аналитически») разложим структуру «заботы» на составляющие и ограничимся установлением «прямой связи» между «уже-бытием-в» (брошенностью) и рождением, с одной стороны, и «вперед-себя-бытием» (наброском) и смертью – с другой. Выражение «прямая связь» потому и взято в кавычки, что (при всей тематической обоснованности) подобная фиксация сама по себе скорее вводит в заблуждение, ибо аналитика Dasein не имеет дела с рождением и смертью как расставленными во времени фиксированными *наличными* фактами[49], но, ставя вопрос о трансцендентальной

48 БВ. С. 251. При цитировании слово «не-обходимая» из бибихинского перевода было заменено на «неопережаемая».

49 См.: там же. С. 374. В отношении к смерти точнее было бы говорить о «еще неналичном» факте, а в отношении к рождению – «уже неналичном».

конечности Dasein, рассматривает его как «брошенный набросок», т. е. устанавливает сообразную структуре «заботы» экзистенциальную *взаимосвязь* рождения и смерти, схваченную в тезисе о том, что «экзистенциальность сущностно определена фактичностью»[50], и, соответственно, «фактичное Dasein экзистирует рожденно»[51].

Другими словами, момент «вперед-себя», указывающий на приоритет будущего в аналитике сущего, бытие которого определено как «забота», не может быть конкретизирован как *бытие к смерти* лишь на том основании, что в онтическом плане *«впереди»* нас ожидает смерть. Равно как и конечность Dasein, экзистирующего как *целое*, не может быть сведена к бытию к *одному* концу, смерти, но равноисходно должна включать – во взаимосвязи с первым – и бытие к другому концу, рождению, т. е. *бытие к началу*. Именно так, в их равноисходности, ставит Хайдеггер вопрос о рождении и смерти при переходе к теме историчности, чтобы затем, однако, еще основательнее укрепить концептуальный приоритет смерти. И все же благодаря этому переходному моменту, который заостряет формальную равнозначность рождения и смерти, становится ясно, что не «неопережаемость» (Unüberholbarkeit) является той характеристикой смерти, которая обусловливает соответствующую пред-взятость экзистенциальной аналитики. Как обнаружение конечности эта черта смерти формально равнозначна аналогичной, о-пределяющей, черте рожденности, или брошенности: экзистируя, говорит Хайдеггер, Dasein «никогда не зайдет назад за свою брошенность» – *kommt nie hinter seine Geworfenheit zurück*[52]. В своем конечном экзистировании Dasein *есть* «между» двумя этими пределами: «не-заходимостью» (Unhintergehbarkeit) рождения и «неопережаемостью» смерти, – *увязывая вместе натальную и мортальную про-*

[50] БВ. С. 192. Ср. также: «Заступание [в смерть] означает возвращение к фактичному вот» (там же. С. 383).

[51] Там же. С. 374.

[52] SZ. S. 284. См. также: S. 383.

екции в своей способности быть-целым. Таким образом, только в рамках повседневного опыта, т. е. в онтической сфере, смерть могла бы выступить как исключительное в своем роде воплощение конечности и закрытости: на том основании, что это предел, который *в будущем* положит всему *конец*. Экзистенциально-онтологический анализ рассматривает конечность человеческого бытия (Dasein) в его способности быть-целым («от рождения до смерти»), а закрытость – в диалектической взаимосвязи с открытостью. Рождение и смерть здесь не наличные эмпирические факты, а внутренние определенности экзистирования. В этом смысле рождение тоже, безусловно, подвергается имманентизации, включаясь как конститутивный момент в структуру фактичного экзистирования Dasein. Однако же в рамках экзистенциальной интерпретации обоих фактов не оно задает определяющую (в концептуальном, методологическом отношении) *точку зрения* на конечную способность Dasein быть-целым. И если смерть получает в этом вопросе однозначный приоритет, то такая ее черта, как «неопережаемость», не может сама по себе объяснить концептуальную привилегию смерти и стать ключом к установленной в *Бытии и времени* строгой (абсолютной, необратимой) субординации между рождением и смертью, подчиняющей бытие-к-началу бытию к концу.

Der Mensch wurde geboren. / Der Mensch ist gestorben. Все-таки подсказка здесь. Вспомним еще раз предсмертную речь Сократа. Философия как практика (внутреннего) умирания, показывающая пример единственно правильного отношения человека (как метафизического существа) к факту предстоящей смерти, является делом самог*о* мыслящего: «умирая», он восстанавливает истину собственного бытия. *Ist*ина смерти в том, что она позволяет философскому «диалогу души с самой собой» достичь кульминации – восстановить прямую причастность души вечному миру идей. Философия выступает в этом смысле

сугубо индивидуальным начинанием – заботой человека о себе как метафизическом существе, заботой о душе. Смерть фиксируется в своем индивидуальном – *ist*инном – значении именно как такое препровождение в вечность. Определенная в индивидуальной перспективе отношения конечного существа к порядку Вечного смерть словно бы в меньшей степени принадлежит миру становления, нежели рождение, ибо *уводит* из этого мира. Разворачивание этой проекции (выводящей из мира конечных вещей) внутри созерцательной жизни собственной души и есть (*ist*) работа («умение») философа. И, как уже ранее отмечалось, осуществляется таковая контрфактически по отношению к рождению, «виновному» в отягощенности души препятствующими восстановлению истины чувственными содержаниями. То есть свой – *ist*инный – путь (путь умирания) философ прокладывает вопреки тому, что *с ним произошло* (wurde) по факту рождения. Возможно, следует подчеркнуть, что эмпирические особенности самих этих «актов» (рождения и смерти) – а именно: то, что рождается человек от другого, а умирает «сам», – не должны рассматриваться как основание указанного грамматического правила, а через него – и соответствующей концептуализации. Скорее, наоборот: чтобы эти голые и, в сущности, абстрактные (если речь идет о человеке) биологические факты были артикулированы (грамматически осмыслены) таким образом (wurde/ist), соответствующая различающая работа сама должна основываться на некоторой концепции[53] мира и человека, предписывающей «страдательность» и релятивность (связанность с другими) в одном отношении и самостоятельность и безотносительность – в другом.

Основные концептуальные принципы, стоящие за такой грамматикой, сохраняют силу и в хайдеггеровской

[53] Не обязательно научной, философской. Речь может идти о самом общем предпонимании, формирующем смысловое пространство той или иной культуры, или мировоззрении (в широком смысле).

аналитике, объясняя методологический приоритет точки зрения смерти при постановке вопроса о подлинном (eigentlich) бытии-целым Dasein. Именно как «наиболее своя, безотносительная возможность» — это и есть ее искомая решающая черта! — смерть выступает как принцип *индивидуации* в конечном экзистировании Dasein и в качестве такового (т. е. как *бытие к смерти*) противопоставляется (Хайдеггер говорит в этой связи о движении «противоходом») фактичности рождения, означающей погруженность (брошенность) Dasein как умения-быть (Seinkönnen) в конкретные социально- и культурно-исторические содержания, определенные *другими*. Так что «уметь быть» в подлинном (истинном, собственном) смысле по-прежнему означает «уметь умирать», что значит: противодействуя растворению в анонимной фактичности, восстанавливать (возвращать) собственную самостоятельность. Контрфактичность заступания в смерть по отношению к рожденности занимает в концепции Хайдеггера такое же место, что и отношение к рождению в платоновской теории анамнезиса: путь к истине разворачивается противо-ходом к тому, что связывается с понятием рождения. То есть мыслящий/экзистирующий должен справиться, совладать с собственной «материальностью»/фактичностью как препятствием. Отличие между двумя метафизическими концепциями (платоновской и хайдеггеровской) в том, что в первой человек должен «от-работать» свое рождение «назад», а во второй — «проработать» собственную рожденность «вперед». Это отличие, которое в плане истории идей обязано своим возникновением христианству (а точнее: парадигматическому переносу точки зрения вечности из прошлого в будущее[54]), имеет, воистину, революционное значение для освобождения вопроса о рождении из дуалистической

[54] Экзистенциальному осмыслению этого факта посвящены многие работы С. Киркегора, и прежде всего *Философские крохи* и *Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»*.

онтологии *и* грамматики. Отказываясь от платоновского онтологического дуализма, определяющего метафизическую задачу человека как возвращение назад в вечность, и, равным образом, от теологической (христианской) концепции исторической жизни человека, т. е. лишая метафизический вопрос о человеке традиционных гипостазированных оснований (постулатов) и формулируя его как вопрос конечного бытия-в-мире, Хайдеггер, как бы противоречиво это сейчас ни звучало, самым решительным образом способствовал *реабилитации* рождения.

Оценить соответствующее движение на пути освобождения – как раз в порядке overturning the tradition – можно по тому, что в хайдеггеровской концепции, в отличие от платоновской, «противодействие» рожденности (ее фактичности) не связано с дискредитацией – лишением *позитивного* значения – рождения. Последнее вообще не рассматривается в терминах ценностной иерархии, установление которой возможно только sub specie aeternitatis. Речь идет не о нейтрализации всех импликаций рождения в интересах вечности, потусторонней истины, а об их про- и переработке в интересах посюсторонней жизни, самого бытия-в-мире.[55] Здесь действительно происходит «переворот», перестановка интересующих нас слагаемых

[55] О подобном контрфактическом понимании рождения и тезиса о том, что «Dasein экзистирует рожденно», красноречиво свидетельствует хайдеггеровская интерпретация четвертой строчки из гёльдерлиновского *Гимна Рейну*: «Das meiste nämlich vermag die Geburt und der Lichtstrahl, der dem Neugebornen begegnet». Центральный оборот этой фразы «die Geburt und der Lichtstrahl» – «рождение и луч света» – а точнее, само связывающее две стороны «и» Хайдеггер толкует как отношение противоборства, в котором луч света как сущностная преобразующая сила, как «преизбыток великого воления» противостоит рождению как силе «сложившегося образа (der Gestaltwerdung)». См.: Heidegger M. *Hölderlins Hymnen* (Hölderlins Hymnen *Germanien* und *Der Rhein*). GA, Bd. 39. Frankfurt am Main, 1980. S. 243, 247. – Я благодарю К. Хельда за указание на этот момент в хайдеггеровской интерпретации рождения. Сам Хельд подвергает данный сюжет критическому пересмотру в своей статье

в метафизическом вопросе о человеке[56]: если ранее факт рождения получал негативную оценку с позиции вечности, то теперь дискредитация субстанциально обеспеченной точки зрения вечности (как «позади», так и «впереди» экзистирующего) предполагала концептуальное выделение рождения во всей его «материальной» значимости – *поворот* к рожденности/фактичности как конститутивным характеристиками конечного бытия-в-мире. В итоге, контрфактичность у Хайдеггера – это не отмена рождения, а скорее его «перезагрузка»: «С себе-передачей наследия “рождение” в возвращении назад из неопережаемой возможности смерти *вбирается в экзистенцию*, с тем чтобы она конечно лишь свободнее от иллюзий принимала брошенность своего вот»[57].

Однако не будем забывать, что этот шаг в реабилитации рождения осуществлялся в рамках хайдеггеровской экзистенциальной аналитики *с точки зрения смерти*, т. е. это была реабилитация *в рамках* определенной пред-взятости, снимавшей с рождения клеймо ущербности, но не отменявшей контрфактического отношения к нему. И если основания этой предвзятости больше не связаны с дуалистической онтологией, то необходимо понять, каким образом пришедшая на смену парадигма, преодолев платоновский дуализм, тем не менее, осталась – *смогла* остаться – верной установленному в его рамках приоритету смерти. Здесь подчеркивается «смогла», потому что привилегии смерти в античной метафизике держались именно на том, что в мире конечного она представляла интересы вечности и как таковая выделялась из мира, «приподнимая» соответствующим образом практикующего «умирание» человека. Требовалась известная «изворотливость», чтобы, лишив смерть опекунства со стороны вечности, оказалось, тем не менее, возможным сохранить

Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger, к обсуждению которой мы обратимся позднее.

56 Вопросе об опыте бес-конечности.

57 БВ. С. 391.

ее исключительный статус в рамках метафизического вопроса о человеке. Прежде всего, должен был модифицироваться, словно вывернуться наизнанку, сам этот вопрос и быть поставленным не в горизонте вечности, а в горизонте конечности[58], у Хайдеггера — конечного экзистирования Dasein. В новой — постметафизической (но это значит: постплатоновской, посттеологической) — парадигме смерть представляет *конечность* как (новое) *метафизическое* определение человека: *бытие к смерти* — а именно: «решительное заступание в смерть» — «приподнимает» человека над его фактичностью, делая возможным подлинное понимание бытия как конечную трансценденцию Dasein. Таким образом, философия трансцендентального субъекта и есть та парадигма, которая унаследовала и переобосновала античное видение смерти как *индивидуальной* возможности утвердить истину собственного бытия (будь то в виде практикования умирания как мерила созерцательной жизни или героической смерти как высшей добродетели воина), сохранив тем самым в новой интерпретации предвзятость в отношении рождения. Безотносительность смерти, прежде вверявшая «диалог души с самой собой», это «радостное умирание», монологическому порядку Вечной истины, теперь обеспечивала солипсистскую заботу субъекта (Dasein) о собственной подлинности. Такова парадигматическая черта нового подхода: Субъект здесь конституируется через смерть. Другими словами, новая парадигма лишь закрепляла известные грамматические правила, связывая самостоятельность со смертью, а зависимость — с рождением и исключая таким образом возможность превращения рождения в экзистенциал.

[58] Хайдеггер очень хорошо показывает, какой вклад вносит Кант в этот радикальный метафизический переворот.

Скрытая метафора

Итак, эксплицитная тематизация рождения в *Бытии и времени* пресекает развитие его экзистенциальной (метафизической) проекции, редуцируя экзистенциальную интерпретацию к контрфактическому отношению экзистирующего Dasein к собственной рожденности. Снижение интенсивности и уж тем более непринятие этой контр-установки квалифицируется как утрата собственности/подлинности (Eigentlichkeit), т. е. если рожденность начинает определять конкретное осуществление Dasein как «заботы», то речь идет о преобладании *падающей* тенденции в бытии Dasein, онтологической деградации, которая в онтическом плане, как замечает Стефан Малхэл, ведет к консервативности.[59] Так в рамках экзистенциальной аналитики упадок и стагнация осмысляются под знаком рождения. И все же, мы надеемся показать, что основная проблема в трактовке рождения у Хайдеггера – проблема, которая прямо касается перспективы дальнейшей *реабилитации* этого понятия, – это не само по себе редуцирование к фактичности, а *разрыв* между двумя пониманиями рождения в соответствии с аналитическим различением фактичности и экзистенциальности в онтологии человека (в структуре «заботы»). Как уже отмечалось, главная интрига и неоднозначность хайдеггеровской позиции в «деле о рождении» заключается в том, что если первое, *фактическое*, понятие рождения разработано *klar und deutlich* и занимает строго определенное (в рамках исходной пред-взятости) систематическое место в аналитике Dasein, то второе значение рождения, разворачивающее это понятие в плоскости *экзистенциальности*, нигде прямым образом терминологически не зафиксировано – и это при том, что совершенно очевидно является центральной темой фундаментальной онтологии с того

[59] Mulhall S. *Heidegger and Being and Time.* London – New York, 1996. P. 172.

момента, как Dasein определяется как «сущее, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии», как сущее, которое *hat zu sein*, сущее, которое должно «стать быть», совершенно недвусмысленно обнаруживая имплицитную (и почему-то настойчиво умалчиваемую) *телеологию* экзистенциальной аналитики, имеющую точное метафорическое определение: *бытие к рождению.*

Темпоральная интерпретация подлинной историчности позволяет без труда дедуцировать этот новый экзистенциал в рамках хайдеггеровской аналитики: заступающий вперед подход-к-себе равноисходно трактуется здесь как возобновляющее к-себе-возвращение[60], т. е. как *воз-рождение*, или бытие-к-новому-началу. Это важная «оговорка» в тексте *Бытия и времени*, когда при обращении к теме историчности рождение, до сих пор рассматривавшееся строго в аспекте «бывшести» (уже-бытия-в), «вдруг» переносится в будущее, и Хайдеггер, возобновляя вопрос о рождении, вводит понятие «бытие *к* началу»[61], которое может означать лишь одно: что «рождение»[62] — *впереди* и путь к нему лежит через *бытие к смерти*. Таким образом, при обсуждении подлинной историчности прорисовывается новая взаимосвязь этих понятий, которую можно сформулировать следующим образом: **бытие к смерти-*ради*-рождения**. Данная формулировка конкретизирует приведенное выше «классическое» определение Dasein, подчеркивая *конечность* последнего, и при этом помогает обнаружить *ведущее* значение экзистенциала рождения в хайдеггеровской аналитике, по отношению к которому «забегание в смерть» выступает, в известном смысле, как «разбег». Схожим образом, как мы помним, было переопределено место «умирания» у Диотимы при трактовке философии как «рождения в прекрасном». Нельзя только забывать, что этот неожиданный *переворот* в установлен-

[60] См.: БВ. §§ 65, 68; а также с. 391.

[61] Там же. С. 373.

[62] Мы берем в кавычки это слово, фиксируя таким образом момент его *метафоризации*.

ной ранее концептуальной субординации – методической предвзятости, проводившей аналитику с точки зрения смерти, – *не происходит* в рамках самой аналитики, но остается ее интригующим *terminus ad quem*. И если есть в хайдеггеровской концепции основания для *радости* как основорасположенности (Grundbefindlichkeit) Dasein, то происходят они именно из этого, не нанесенного на карту экзистенциальной аналитики, пункта.

Остается понять, почему же сам Хайдеггер воздержался от того, чтобы назвать бытие к началу бытием к рождению. Не трудно увидеть, что введение такого рода экзистенциала – экзистенциала рождения – влекло бы за собой неразрешимую (внутри установленной методической предвзятости) проблему взаимосвязи фактического и «метафизического» рождения. И дело не просто в том, что рождение 2 осуществлялось бы контрфактически по отношению к рождению 1 (что означало бы новую версию классического дуализма), а в том, что, осуществляясь на почве «заступания в смерть», рождение как экзистенциал было бы равно *безотносительным*. В качестве метафизического телоса «заступания» оно требовало бы, чтобы все связи с *другими* в Dasein распались[63], чтобы всякое событие с другими отказало, поскольку «речь идет о самой своей способности быть»[64]. И теперь уже нет никакого сомнения, что это было бы рождение *монады*. В глубоком исследовании истории понятия субъекта А. Рено, рассматривая, на примере философии Лейбница, тот «особенный образ субъекта, который является для монады моделью», характеризует его следующим образом: «Субъект конституируется в качестве такового помимо всякого отношения к другому, кроме самого себя, следовательно, если он ограничен (конечен), то вовсе не в результате своего отношения к другому, а вследствие *самоограничения, субъективности без интерсубъективности, тожде-*

[63] Ср.: БВ. С. 250.
[64] Там же. С. 263.

ственности в себе, которая устанавливается вне отношения к инаковости ... другого я»[65]. То есть скажи Хайдеггер «бытие *к* смерти-*ради*-рождения» – и мы имели бы дело с замкнутым на себя *индивидом*, конечное самоопределение которого в структурном отношении предполагало бы примечательную рокировку: на имманентном уровне (а другой был бы, как минимум, несуществен, безразличен для его индивидуального бытия) смерть оказывалась бы позади, а рождение – впереди. Вопрос о возникновении и прекращении бытия этой монады как *трансцендентных* – т. е. не ею определяемых – фактов выносился бы за скобки. Рождение и смерть монады, взятые, так сказать, *per se,* ее в сущности не касаются. Она есть, как она есть, и *пока* она есть.

То, что рассматриваемый здесь «особенный образ субъекта» должен быть конкретизирован как индивид (монада), является, по всей видимости, решающим обстоятельством для понимания того, почему метафоры – читай: *метафизики* – рождения нет в *Бытии и времени*, и равно для того, чтобы должным образом оценить этот факт. Основываясь на проведенном у Рено различии между понятиями индивида (индивидуальности) и субъекта (субъективности) и, соответственно, на тезисе о том, что первый противостоит интерсубъективному определению, а второй его предполагает[66], мы хотим указать на хайдеггеровский курс лекций *Метафизические начальные основания логики, определенные исходя из Лейбница*, где в параграфе 10 (который называется «Проблема трансценденции и проблема *Бытия и времени*») Хайдеггер предупреждает, что метафизическая изолированность Dasein не должна пониматься в радикальном индивидуалистическом смысле, несмотря на всю *кажимость* (Schein) индивидуализма.[67] Если бы Dasein было монадической ин-

[65] Рено А. *Эра индивида.* С. 171.

[66] В этой связи Рено разводит принципы (индивидуалистической) независимости и (субъективной) автономии.

[67] Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S. 175ff.

дивидуальностью, замкнутой на себя в своем конечном становлении и самоопределении – имманентных смерти и рождении, – брогановская интерпретация смерти как конститутивного принципа бытия сообщества была бы совершенно нелегитимна. Принимая смерть (т. е. фундированную в бытии к смерти трансценденцию Dasein) как принцип индивидуации, он рассматривает его в интерсубъективной перспективе, трактуя соответственно как принцип различия в бытии-друг-с-другом, означающий конститутивное значение другого в *моем* самоопределении. При такой постановке вопроса о сообществе – а это уже не лейбницевское сообщество монад – фактические рождение и смерть (мои и других) не могут, естественно, оставаться безразличными трансцендентными «происшествиями». Но сейчас хотелось бы подчеркнуть другое: вслед за Хайдеггером Броган молчит о телеологии рождения, говоря, как мы помним, о «сообществе тех, кто собирается умереть», и, подобно Хайдеггеру, он контрабандой протаскивает в свои, не менее предвзятые (в том же самом методическом смысле), размышления аффирмативную силу и настрой, *пафос*, рождения. Нельзя отрицать, что если Хайдеггер *через смерть* подводит к *возможности* рождения[68], а Броган – к *возможности* сообщества, то рождение, вместе с его утвердительным пафосом, должно имплицитно *сотематизироваться*, но при этом следует не допускать и разоблачать неизбежное, по всей видимости, в рамках «интеллиг*и*бельной» предвзятости *узурпирование* аффирмативной силы рождения. Его не трудно, однако же, распознать в кульминационных словах Брогана: «Being-towards-death is the most affirmative concept in *Being and Time*. It is the utmost affirmation of being. Those who accomplish and take up this relationship towards their being as being-towards-death are the sovereign ones who are prepared

[68] Ср., например: «Заступание размыкает экзистенции как крайнюю возможность задачу самости и разбивает так всякое окаменение в достигнутой экзистенции» (БВ. С. 264).

for the coming community» [«Бытие к смерти – самое утвердительное понятие в *Бытии и времени*. Это – наипредельнейшее утверждение бытия. Те, кто исполняют и принимают такое отношение к своему бытию как бытию к смерти, являются теми суверенностями, которые готовы к грядущему сообществу»][69], – и его (узурпирование) нужно четко зафиксировать там, где Хайдеггер позволяет смерти присвоить сущностный пафос рождения, говоря, что «с трезвым ужасом, ставящим перед сингулярной способностью быть, *сходится* прочная радость от этой возможности».

Опять же: «схождение» знаменовало бы утверждение монады. Но если Dasein – это не монадический проект, то мы, принимая установленную методическую предвзятость, в свете которой (воз)рождение самости *кажется* индивидуальным самопорождением[70], должны одновременно делать и *поправку* на предвзятость, не допуская, чтобы рождение стало делом имманентности. Хайдеггер не закрывает, а, напротив, открывает вопрос о рождении. Самим своим молчанием он оставляет его открытым. Вместе с открытостью вопроса о рождении, *в свете этого вопроса* исчезает призрак монадизма. То есть вопрос о рождении и есть то место, где мнимая монада (Dasein) обнаруживает свою открытость – такую связь имманент-

[69] Brogan W. Op. cit. P. 188. В подтверждение своих слов Броган ссылается на более позднюю работу Хайдеггера *Материалы по философии (о событии)*, где делается акцент на позитивном значении бытия к смерти. См. в особенности: Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. GA, Bd. 65. Frankfurt am Main, 1989. S. 282, 284, 285. В этом смысле никакого «поворота» в творчестве немецкого феноменолога не произошло. Мысль Хайдеггера все так же остается заложницей – проводит точку зрения – смерти. Ср. в этой связи также две другие, более поздние, работы Хайдеггера: *Bauen Wohnen Denken* и *«…dichterisch wohnet der Mensch…»* // Heidegger M. *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Frankfurt am Main, 2000.

[70] Ср. в этой связи уже обсуждавшуюся в первой главе трактовку возобновления (Wiederholung) как возражения (Widerruf).

ного и трансцендентного, которую уже не прояснить установлением «окон», но можно лишь развернуть из самой фактичности бытия-в-мире *как* бытия-друг-с-другом. Таким образом, не озвучивая, не позиционируя в рамках экзистенциальной аналитики трансцендентный телос, Хайдеггер избегает онтологического индивидуализма и косвенно выступает в интересах рождения, говоря своим молчанием о том, что дальнейшая реабилитация этого понятия, предполагающая прежде всего преодоление концептуального разрыва между фактическим и метафизическим рождением, требует освобождения от методической предвзятости фундаментальной онтологии, разворачивающейся в интересах *изолированного* Dasein.

Неосторожность критики

Приведенная позитивная оценка методической сдержанности при тематизации рождения в *Бытии и времени* требует особого внимания к новым философским подходам к этому феномену, представляющим собой критическую реакцию на хайдеггеровскую «немногословность». Одним из самых знаменитых ответов Хайдеггеру в этом отношении выступило, безусловно, понятие натальности (Natalität) Арендт.[71] Она «озвучивает» метафизический, преодолевающий замкнутую на себя цикличность природы, телос человеческого существования: «Люди, – подчеркивает Арендт, – были рождены не для того, чтобы умереть, но, напротив, для того, чтобы начать нечто новое»[72]. *Новоначинание* и составляет в ее концепции исходный смысл *поступания* (Handeln), рассматриваемого наряду с работой (Arbeiten) и производством (Herstellen) как основной вид человеческой деятельности, тот вид,

[71] Arendt H. Op. cit. О понятии натальности см. прежде всего параграфы 1, 24, 34.
[72] Ibid. S. 242.

который является политическим par excellence. Натальность, или рожденность (Geborensein), определяется при этом как «онтологическая предпосылка для того, чтобы вообще могло быть нечто такое, как поступание»[73]. Это не тривиальное утверждение, если рассмотреть за ним как раз попытку преодолеть тот концептуальный разрыв между рождением 1 и рождением 2, который был обнаружен у Хайдеггера и, хотя и в другой интерпретации, оставался неразрешимой проблемой в учении Диотимы. В противоположность Хайдеггеру, Арендт пытается связать метафизическое (и одновременно политическое) осуществление человека не со смертью, а с рождением, пересматривая соответственно и само онтологическое определение человека, и понимание факта рождения. Первое выводится у Арендт из теологической перспективы сотворения человека, трактуемого как «*положение начала* (Anfangen) (курсив мой. – *Т. Щ.*) существу, которое само обладает способностью начинать, т. е. является началом начала (der Anfang des Anfangs), или самого положения начала»[74]. Обратим внимание, что это определение вполне коррелирует с хайдеггеровской интерпретацией «заботы» именно в части экзистенциальности, наброска, преломляя задачу самонабрасывания в онтической плоскости фактического поступания. Что же касается второго момента – онтологического понимания факта рождения, – то хайдеггеровское понятие рожденности (Gebürtigkeit) и понятие натальности согласуются только на самом формальном уровне, т. е. только постольку, поскольку и то и другое имеют в виду *факт* рождения. Но в концепции Арендт натальность освобождается от любой фактической нагруженности и рассматривается как абстрактная характеристика, коррелирующая с деятельной природой субъекта.

Зафиксируем этот момент: определение в качестве ведущего метафизического понятия «бытия к началу»,

[73] Arendt H. Op. cit. S. 243.
[74] Ibid. S. 166.

а не бытия к концу, потребовало – во избежание концептуального разрыва – выхолащивания фактического содержания рожденности. Натальность приобретает метафизическое значение той же ценой, что и смерть у Хайдеггера – ценой элиминирования фактической стороны, связывающей с *другими*. Только так натальность может стать основанием принципа индивидуации: быть *Кем-то* (Jemand) для человека значит быть Началом[75], которое мыслится здесь не столько из факта (учитывая, что все фактическое из него изымается), сколько из *перспективы* рождения: «Новое начало, которое с каждым рождением приходит в мир, может себя лишь потому сделать значимым в мире, – пишет Арендт, – что новорожденному (Neuankömmling) предстоит выказать способность, самому полагать новое начало, т. е. поступать»[76]. Понимаемое как «начало полагания начала» человеческое бытие определяется как *целое* в отношении рождения: от рождения и через него человек есть способность начинания как таковая: «Люди рождаются, и вместе с ними – новое начало, которое они могут, поступая, осуществить в силу их рожденности»[77]. И теперь пришло время спросить: означает ли это переопределение метафизического вопроса о человеке в терминах рождения у Арендт освобождение от методической предвзятости фундаментальной онтологии? Или же тематизация рождения как экзистенциала была опрометчивым шагом, поскольку не предполагала пересмотра методической стороны вопроса и, *значит*, превращала человеческое бытие в монадическую тотальность там, где Хайдеггер этого избежал?

Будучи лишенным фактического содержания, «натальное целое» аннулирует бесспорные завоевания хайдеггеровской аналитики в плане реабилитации понятия рождения. Таким образом, теория Арендт, сделав ре-

[75] Arendt H. Op. cit. S. 166.
[76] Ibid. S. 15.
[77] Ibid. S. 243.

шительный шаг вперед, оказывается отброшена на два шага назад. Если у Хайдеггера вопрос о «собственности» (подлинности) всякого нового фактического наброска рассматривался в сущностной связи с фактичностью рождения, устанавливая тем самым пускай и негативную (контрфактическую), но все же связь (преемственность) между моим Dasein и Dasein *других* и выявляя таким образом феномен историчности, то у Арендт *другие* вообще утрачивают конститутивное значение в осуществлении метафизического предназначения человека – полагания начала, или *инициативы* (ein initium setzen). «Инициатива, – говорит Арендт, – *не обусловлена* присутствием других; лишь в отдельных случаях таковое может действовать как стимул».[78] Опуская вторую часть этого тезиса ввиду теоретической туманности (т. е. принципиальной неясности той онтологии сосуществования, которая могла бы лежать в основании такого спорадического «стимулирования»), осознаем всю радикальность главной его части, концептуальные основания которой как раз вполне ясны и однозначны. Когда Арендт говорит, что мы соответствуем метафизическому определению человеческого бытия как Начала «тем, что ... *сами*, исходя из *собственной* инициативы, начинаем нечто новое»[79] (курсив мой. – *Т. Щ.*), то эти «самость» и «собственность» предполагают у нее полную *независимость* человека как *субъекта* инициативы, представляя таким образом «натальное целое» как монадическую индивидуальность. Нужно ли говорить, что определение «политического» как исходной сферы, в которой движется ее мысль, не отменяет, а придает дополнительную (фактическую) остроту монадическому образу субъекта, возникшему в результате противодействия «метафизике смерти», но примечательным образом закрепившему и усугубившему ее индивидуалистические импликации. Можно было бы спросить о той форме по-

[78] Arendt H. Op. cit. S. 166.
[79] Ibid.

литической жизни, которая предполагается на основании сосуществования независимых друг от друга субъектов инициатив. Этот вопрос далеко не новый, однако, не утрачивающий актуальности ровно в той мере, в какой история общественной жизни оказывается связанной с историей понимания субъекта и в какой последний допускает индивидуалистическое самоутверждение. Не берясь здесь за рассмотрение означенного «политического» вопроса, хотелось бы лишь подчеркнуть, что возникновение тоталитаризма самым непосредственным образом связано с утверждением индивидуализма[80], и, следовательно, свойственный последнему пафос рождения может быть делегирован на уровень Субъекта более высокого порядка.[81]

«Поскольку поступание, – говорит Арендт, – это политическая деятельность par excellence, вполне возможно, что натальность является для политического мышления решающим, образующим категорию (Kategorien-bildendes) фактом, подобно тому как смертность (Sterblichkeit) с давних пор, а в Западной Европе, по меньшей мере, начиная с Платона, была обстоятельством, от которого воспламенялось метафизическое философское мышление».[82] Целиком присоединяясь к этим программным – в особенности, в плане реабилитации рождения – словам, мы должны, однако, подчеркнуть, что речь идет не о замене смерти рождением, а о преодолении того понимания субъекта, которое находило в безотносительности смерти решающее основание для его (субъекта) самоутверждения. Если субъект находит отныне такое основание в безотносительности рождения, то это означает лишь, что смерть выступает теперь под маской рождения, по-

[80] См. об этом подробнее: Дюмон Л. *Эссе об индивидуализме, антропологическая перспектива современной идеологии.* Дубна, 1997; Рено А. *Эра индивида.* С. 90 и далее.

[81] Эта возможность отчетливо прорисовывается в *Бытии и времени,* где Dasein народа как раз и образует подобного рода субъект «второго порядка».

[82] Arendt H. Op. cit. S.16.

прежнему узурпируя его пафос и аффирмативную силу.[83] Другими словами, путь к реабилитации рождения лежит через *критику* понятия натальности, выдвижение и определение которого не было связано с разработкой новой, антииндивидуалистической, концепции субъективности.

Тот же вывод можно сделать и в отношении феноменологической интерпретации натальности и рождения у Х. Шуес, сохраняющей индивидуалистический аспект рассмотрения этих феноменов постольку, поскольку она трактует их как фактические основания интенциональности, интенциональной жизни сознания, характеризующейся направленностью на нечто *как* нечто в мире.[84] Подобно Арендт, только на этот раз в открытой оппозиции к Хайдеггеру, Шуес пересматривает телеологию бытия Dasein в пользу рождения: «Неверно видеть только смерть как будущее моего Dasein. Dasein мортально, потому что пройдет; Dasein натально, потому что имеет будущее посредством (by way) своего рождения. Человеческое бытие мортально с самого начала и натально вплоть до его смерти... Оба понятия (рождение и смерть. – *Т. Щ.*) переплетены на условиях преимущества рождения и показывают принцип раскрытия Dasein»[85]. В методическом отношении (т. е. в смысле исходной индивидуалистической «предвзятости») ничего не меняется в этой новой попытке реабилитировать рождение. Только анализ разворачивается теперь не в плоскости инициативы поступания (как у Арендт), а в плоскости фундирующей ее интенциональ-

[83] В политической сфере наглядным свидетельством такого «маскарада» являются ошеломляющие по своему размаху парады тоталитарных режимов с их неизбывным кредо «Мы наш, мы новый мир построим».

[84] См. в этой связи две статьи Х. Шуес: Schües Ch. *Generative Probleme als transzendentaler Leitfaden?* In: *Phänomenologische Forschungen*, 2. Halb-Bd. 1997, 206–222; *The Birth of Difference*. In: *Human Studies* 20 (1997), 243–252. Здесь мы остановимся только на второй, потому что она разворачивается в прямой оппозиции к хайдеггеровской трактовке бытия Dasein с точки зрения смерти.

[85] Schües Ch. *The birth of Difference*. P. 249.

ной структуры, взаимосвязь которых систематическим образом фиксируется[86] и дает основание для соответствующих отсылок к тексту Арендт.

Преимущество – ведущее значение – рождения и на этот раз определяется вне зависимости (абстрагируясь) от той фактичности, которая в экзистенциальной аналитике Хайдеггера стала залогом того, что вопрос рождения (рожденности, брошенности) рассматривался как вопрос *события*. «Если рождение как уникальное событие в начале жизни в-мире полагает условие возможности интенциональности, тогда возможность интенциональности, т. е. натальность, – это сущностная характеристика каждого человека, благодаря которой он может инициировать конституирование смысла, давать рождение смыслу».[87] Связь рождения и смыслоконституирования (как деятельности *моего* сознания) устанавливается, таким образом, безотносительно к другим. «Я рожден, и я даю рождение»[88] – эта формула, призванная укоренить метафору в факте и зафиксировать приоритет понятия рождения в трактовке человеческого бытия, описывает, однако (причем как в интенциональной, так и в «политической» плоскостях), такую тотальность, которая осуществляет свою рожденность в «возвышающемся» модусе «я могу»: человек, пишет Шуес, «должен реализовать ... свою натальность, для того чтобы быть способным направить себя конституирующим образом на нечто-как-нечто в интенциональном акте»[89]. Осуществление натальности выступает, таким образом, как подлинное утверждение субъекта в его индивидуальной, безотносительной, способности смыслополагания. Рождение и натальность обретают философскую (онтологическую) нагруженность в свете призванности

[86] Ср.: «Рождение возвышается над … полярностью рождения и смерти и должно быть раскрыто как начало в человеческой жизни в соответствующей интенциональной структуре для действующего человека» (Schües Ch. Op. cit. P. 245).

[87] Ibid. P. 245. См. также: P. 248.

[88] Ibid. P. 245.

[89] Ibid.

субъекта к рождению – как в аспекте интенциональных актов (рассматриваемых в различных плоскостях), так и в аспекте собственного самоопределения – «второго рождения» Dasein, которое в качестве натальной целости должно заявлять о себе, «кто оно есть»[90]. Но чтобы рождение 1 стало почвой для рождения 2, из нее, как уже подчеркивалось, понадобилось искоренить любые отсылки к другим – так пафос рождения снова стал пафосом утверждения индивидуалистического образа субъекта. Если бы Арендт или Шуес попытались прояснить, как их способ позиционирования рождения в онтологическом вопросе о человеке соотносится с хайдеггеровской трактовкой *бытия к смерти*, то обнаружилось бы, что рождение 2 является оборотной стороной *бытия к смерти*, разделяя безотносительность последнего. Однако, как мы помним, сам Хайдеггер воздержался от такого понятия рождения. Говорить в рамках критического размежевания с его подходом, что «если преимущество рождения игнорируется, люди были бы рождены только для того, чтобы умереть»[91], по меньшей мере, некорректно. Равно как нельзя согласиться с тезисом о том, что «Хайдеггер отмечает рождение и в следующее же мгновение забывает его»[92], – и не только потому, что в качестве «брошенности» и фактичности (ergo релятивности, связанности-с-другими) оно составляет одну из главных тем аналитики, но и потому, что там, где Хайдеггер действительно «забывает» рождение, он «забывает его» в его же пользу.

В этой связи наиболее провокативной представляется феноменологическая интерпретация рождения у К. Хельда[93], который, разделяя основную интенцию Арендт,

[90] Schües Ch. Op. P. 249–251. Ср. также: «Я живу как смыслоконституирующее бытие от рождения вместе с моей натальностью до тех пор, пока мое Dasein имеет будущее» (Ibid. P. 249).

[91] Ibid.

[92] Ibid. P. 243.

[93] Held K. Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger In: Hrsg. O. Pöggeler u. D. Papenfuß (Hrsg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Band I. Frankfurt am Main, 1991. S. 31–56. (При пуб-

предпринял попытку – вразрез с Хайдеггером – придать понятию рождения в метафизике Dasein иное значение и статус. Проясняя диалектический характер мгновения «заступающей решимости», Хельд справедливо указывает на то, что конститутивное для бытия Dasein конфронтирование с «возможностью своей невозможности», с закрытостью ничто, может быть рассмотрено в двух аспектах: с одной стороны, в аспекте того, как утверждает себя ничто по отношению к Dasein, и с другой стороны, в аспекте того, как *утверждает* себя Dasein по отношению к (gegen) ничто. В первом случае показывается, как ничто пронизывает способность-быть (das Seinkönnen) через настроение («основорасположенность») ужаса и как в «заступании в смерть» Dasein(у) в ужасе открывается возможность его бытия именно *как* возможность (Möglichsein), контрастирующая с ничто. Хельд подчеркивает, что это и есть «аспект» Хайдеггера, односторонняя приверженность которому обусловила, на его взгляд, ограниченность экзистенциальной аналитики в плане экспликации основных настроений бытия Dasein. Примечательным образом не замечая хайдеггеровского «слова о радости», Хельд критикует автора *Бытия и времени* за то, что тот допускает «только *одну* основорасположенность» в фундаментальной онтологии – ужас, тогда как именно принятие во внимание второго из указанных выше аспектов – т. е. того, как Dasein в качестве способности-быть освобождается из закрытости ничто, – позволяет, по мнению Хельда, равноисходно с ужасом расслышать другое настроение в бытии Dasein – настроение, которое пронизывает Dasein в его освобождении и самоутверждении по отношению к (*против*) ничто. Суть этого настроения – в «триумфе возможного-бытия (Möglichsein) над невозможностью», и имя ему, согласно Хельду, *удивление*, ибо речь идет о настроении, соответствующем способности-

ликации вместо слова Grundstimmung по ошибке было напечатано Grundbestimmung.)

начинаться (das Anfangenkönnen) как *позитивному* («утвердительному») аспекту открываемой в ужасе возможности-быть. Сама способность-быть конкретизируется, таким образом, как способность-начинаться, что и дает Хельду основание пересмотреть вопрос о рождении в хайдеггеровской феноменологии Dasein. Подчеркнем, что в отличие от Арендт, связывающей натальность и способность к начинани*ям* (поступкам) и оставляющей в тени щекотливый вопрос о том, как определяется в истории сам субъект как «способность к начинаниям», так вот, в отличие от Арендт, Хельд пытается последовательно прояснить метафизическую связь между фактом рождения и определением Dasein как способности-начинаться, в свете которой (связи) и должна рассматриваться его онтическая способность поступания как полагания инициативы. Таким образом – если, конечно, не предполагать, что вопрос исчерпывается указанием на акт божественного сотворения человека как способности-к-начинаниям, – интерпретация Хельда должна обнаруживать скрытые импликации размышлений самой Арендт, укореняя их в той философской концепции, с которой она надеялась конфронтировать.

Всецело разделяя критическую установку Арендт против одностороннего определения подлинного бытия Dasein исходя из «заступания в смерть», Хельд предлагает трактовать хайдеггеровский тезис о том, что Dasein экзистирует рожденно (gebürtig), как актуализацию рождения, понимаемого как «выход (der Hervorgang) способности-быть из начальной закрытости», – актуализацию, которая в модусе подлинности и есть не что иное, как способность-начаться-заново, или «возобновляющее-повторение (Wieder-holung) рождения». Таким образом, Хельд эксплицирует скрытую телеологию «заступающей решимости» как телеологию рождения, не проясняя, однако, того, как de facto осуществляется заявленная способность-начинать*ся,* где «ся» имеет строгое *возвратное*

значение, указывая на *безотносительность* данной способности. «Точно так же, – пишет Хельд, – как никто не может отнять у меня моей смерти, которой я смотрю в глаза в заступании, так и в подлинном отношении к своему рождению я переживаю (erfahre) таковое как нечто незаменимо Собственное. В способности-начинаться я также поставлен исключительно на самого себя. Однако в этом радикальном уединении мгновение открывает мне как раз социальный (gemeinschaftliche) мир. Решимость способности-начинаться лежит в основании подлинности бытия-друг-с-другом...».

Концептуализируя рождение, Хельд, подобно Арендт и в отличие от Хайдеггера, абстрагируется от поля фактичности, с которым сопряжено рождение, рассматривая его безотносительно к другим: это касается и того рождения, которое уже состоялось, и того, которое Dasein(у) только предстоит. В результате, именно утрачивая свою историческую фактичность и фигурируя в «чистой» форме «выхода возможного-бытия из закрытости», рассматриваемого в его безотносительности к другим, рождение выступает у Хельда как «сила, основывающая историю» (die geschichtsgründende Macht). Таким образом, различие между *способностью*-начаться-заново и собственно *фактическим* (воз)рождением Dasein как осуществлением этой способности оказывается здесь просто несущественным (или вынесенным за скобки), ибо речь идет о неком «непорочном рождении», рождении, не связанном никакими связями, рождении, которое, словно восход солнца, проливает свет на бытие-друг-с-другом.[94] В чем стоит отдать должное Хельду, так это в том, что он не стал связывать такого рода рождение с заявленным у Хайдеггера настроением радости, ибо тогда мы снова оказались бы в плену той антиномии, с анализа которой начали книгу.

[94] Ср.: «Основывающая историю сила вспыхивающего как луч света мгновения есть не что иное, как рождение, а именно выход из закрытости… в открытость способности-быть» (Held. K. Op. cit.).

Однако уйти от антиномии не значит разрешить ее или преодолеть. Более того, рассуждения Хельда разворачиваются в направлении, противоположном возможности такого преодоления, радикализируя солипсистский подход Хайдеггера и открывая в бытии Dasein момент безотносительности рождения.[95]

Ранее было показано, что сменить методическую предвзятость экзистенциальной аналитики не значит заменить бытие к смерти бытием к рождению, придав дополнительного пафоса безотносительной индивидуации и позволив «работе смерти» начать триумфальное шествие под знаком рождения нового. Смена методической установки предполагает в данном случае преодоление индивидуалистического образа субъекта, который оказался между тем поставлен под вопрос в сам*о*й фундаментальной онтологии Хайдеггера именно в той мере, в какой из нее следовало, что Dasein экзистирует *фактично*, и в какой из нее вычитывалось, что фактичное самоопределение Dasein, это «второе рождение», порывает с безотносительностью смерти, так что в конкретном свершении истории «уединение» (Vereinzelung) – это абстрактный момент, который, будучи определенным как условие возможности подлинной историчности, на равном основании может быть назван и «условием невозможности» историчного бытия Dasein, *если* не вплетается в саму фактичность бытия-друг-с-другом. Ограниченность хайдеггеровского подхода в том, что он показывает эту вплетенность только в негативном аспекте. Когда Ландгребе ставит в заслугу Хайдеггеру обоснование фактичности истории на почве фактичности сингуляризированной самости (des jeweils vereinzelten Selbst)[96], речь ведь идет только о контрфактическом (по отношению к рожденности) «уединении»,

[95] Мы не касаемся здесь вопроса о тех концептуальных трудностях и противоречиях, с которыми сталкивается предложенная Хельдом интерпретации внутри самой фундаментальной онтологии.

[96] Landgrebe L. Op. cit. S. 116.

обеспечиваемом «заступанием в смерть» как в *безотносительную* возможность, т. е. о том негативном аспекте сингуляризации, который полагает раз-личие в бытии-друг-с-другом. Ландгребе видит в этом раз-личии (соответственно, во Freigeben и Freiseinlassen как бытийном отношении к *другому*) основание возможности Нового в истории.[97] Но как *фактически* инициируется Новое, может быть прояснено только на почве другого способа сингуляризации – такого, в котором собственность самости определяется характером *участия* в бытии-друг-с-другом и сингуляризация является моментом в осуществлении конкретного сообщества *вопреки* смерти (как принципу закрытости и изолированности). Мы определили такую сингуляризацию как ответ-близкому, который был истолкован как подлинное *фактичное* бытие к смерти постольку, поскольку имеет характер отказа-смерти. Таким образом, речь идет о развитии и радикализации заявленной Хайдеггером программной концепции герменевтики фактичности[98], которая принимает новый *методический* оборот, когда вопрос изначально ставится не о *моей* «заботе», а о бытии-друг-с-другом, и, соответственно, «основание возможности быть ответственной самостью»[99] уже не может быть редуцировано к контрфактическому «уединению», но требует позитивного удостоверения в самой фактичности друг-с-другом. Этот переход можно было бы зафиксировать, воспользовавшись следующей небольшой цитатой из *Бытия и времени*: «На что Dasein всякий раз *фактично* решается, экзистенциальный анализ в принципе не может установить»[100]. Возможность

[97] Landgrebe L. Op. cit. S. 116.

[98] Как известно, еще до выхода *Бытия и времени*, в 1923 г. Хайдеггер выступает с программным во многих отношениях курсом лекций, посвященных герменевтике фактичности. См.: Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA, Bd. 63. Frankfurt am Main, 1988.

[99] См: Landgrebe L. Op. cit. S. 116.

[100] БВ. С. 383.

развития герменевтики фактичности в новом измерении открывается вместе с вопросом о том, каким образом (в силу каких принципов фактического со-бытия) указанное решение в позитивном смысле конституирует бытие сообщества – сообщества сингулярных сущих, – давая ему осуществиться вопреки смерти, ergo обнаружить ее *относительность*?

Указанный методический поворот, предполагающий отказ от предвзятости в пользу смерти, оказывается востребованным в силу трансформации самого метафизического вопроса о человеке: на смену хайдеггеровскому вопросу о конечности «всегда моего» Dasein, *в ответ на него*, приходит вопрос о конечном интерсубъективном опыте бес-конечности. Напомним, в книге о Канте Хайдеггер спрашивает, в сущности, риторически: «Имеет ли смысл и является ли правомерным определение человека на основе его внутреннейшей конечности – того, что он нуждается в “онтологии”, т. е. в разумении бытия – как “творческого” и тем самым – как “бесконечного”, если ничто само по себе более радикально не противостоит онтологии, чем именно идея бесконечного существа?»[101]. Предложенная радикализация герменевтики фактичности не предполагает, более того – не менее категорически исключает гипостазирование подобного абсолюта, но она показывает, что онтологии конечного, метафизически изолированного[102] – благодаря *бытию к смерти* изолированного – субъекта *противостоит* онтология сообщества, осуществление которого дает место, *фактически*, конечному опыту *бес-конечности*. Именно здесь, в рамках этой новой парадигмы, понятие рождения – без потерь и противоречий – должно обнаружить свое ведущее значение. То есть философия сообщества как философия конечного интерсубъективного опыта бес-конечности и была бы

[101] Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики.* С. 142.

[102] Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S.172–175. Ср. также определение Dasein в этой связи через понятие Egoität (Ibid. S. 240–241).

его полной реабилитацией и в этом смысле – философией рождения. Открывающаяся в бытии-друг-с-другом перспектива бес-конечности стала бы как раз той точкой зрения, с позиции которой должен был преодолеваться концептуальный разрыв между рождением 1 и рождением 2 в экзистенциальной аналитике.

Мы видели, что методическая строгость хайдеггеровской аналитики потребовала вынести вопрос о позитивном определении самости («втором рождении») за рамки фундаментальной онтологии. Сама же концепция Dasein как философия Субъекта предстала как значимый этап на пути к новой, не основанной на дуализме и несубстанциалистской, теории бесконечности, внося решительный вклад в «переворачивание традиции» определением в качестве темы «первой философии» конечного бытия-в-мире. Однако даже такая, «заброшенная» в мир, философия субъекта оставалась в долгу у классической метафизики постольку, поскольку связывала онтологическое назначение человека с безотносительностью смерти. В этом отношении ставшее уже сегодня хрестоматийным выражение «смерть субъекта», призванное зафиксировать несоразмерность основных когнитивных установок новоевропейского субъективизма действительному процессу смыслообразования в истории, теряет остроту в качестве мотто современной мысли, ибо оно в некотором смысле тавтологично: субъект, понимаемый в аспекте *индивидуальной* независимости и автономии, конституируется через смерть, и именно как таковой он был дискредитирован в качестве парадигматического основания социально-исторической жизни. Смерть субъекта – если прочитать это выражение как genitivus subjectivus – это, прежде всего, принцип его самоутверждения. И потому, если речь идет о радикальном пересмотре его индивидуалистической независимости и автономии, т. е. о *невозможности* «субъекта смерти», программным вопросом – и мотто – новой, плюралистической, парадигмы должен

быть вопрос о «рождении субъекта», *бытии к рождению*, разворачивающемуся внутри интерсубъективного опыта и участвующему в его фактической бес-конечности. Именно к такому вопросу, насколько нам удалось это показать, подводила хайдеггеровская аналитики Dasein, позволяющая определить Dasein как *бытие-в-перспективе-рождения*. При этом ключевой оборот – «перспектива рождения» – следует понимать не редуцированно, как у Арендт, исключившей из рассмотрения фактическую нагруженность натальности, а во всей содержательной полноте двух грамматически обусловленных аспектов этого выражения: аспекта genitivus subjectivus, включающего данные вместе с рождением социально- и культурно-исторические определенности человеческого бытия в открытый процесс его становления как самости[103], и аспекта genitivus objectivus, фиксирующего как раз несводимость бытия Dasein к порядку фактической данности, или его *заданность* (употребляя понятие Бахтина). Мы используем, таким образом, двусмысленность этого выражения («перспектива рождения»), чтобы определить бытие Dasein в терминах рождения, удерживая при этом сущностную взаимосвязь между фактичностью и экзистенциальностью, данностью и заданностью, «физикой» и метафизикой.

[103] Как уже было показано, у Арендт именно эта «перспектива» остается как раз пуста, сведена к абстрактному факту.

§ 3. Майевтическое назначение экзистенциального сообщения: Киркегор

> Он был и остался повитухой; не потому, что у него не было «позитивного учения», а потому, что он понял, что это наивысшая связь, в какую один человек может вступить по отношению к другому.
>
> *С. Киркегор (о Сократе)*

«Человек должен идти вперед. Назад – невозможно».[104] Так вводится *перспектива рождения* в экзистенциальной философии Киркегора – тем самым фиксируется разрыв с платоновской парадигмой, устанавливающей имманентный порядок истины, который допускает только один модус отношения к таковой – припоминание, и, на почве христианства, утверждается новая парадигма, в которой «время является задачей»[105] конечного человеческого бытия, предполагающей, что отношение к вечной истине человек должен провести через собственное становление, определяемое теперь в своем метафизическом значении *из будущего*.[106] Сделав, таким образом, шаг назад в историко-философском отношении, мы словно десекуляризировали хайдеггеровскую экзистенциальную трактовку темпоральности, спроецировав (и, в сущности, вернув) ее в русло вопроса о бытии христианином. И все же, сделав шаг назад и обратившись к Киркегору, мы оказываемся на два шага впереди в интересующем нас вопросе об *интерсубъективном* измерении рождения как экзистенциального понятия, которое самим Киркегором понимается как *фактическое* самоопределение экзистирующего индивидуума, или *выбор* («выбор себя»). Нам предстоит показать, что это понятие лишь по недоразу-

[104] *Послесловие.* С. 243.
[105] Там же. С. 193.
[106] См.: там же. С. 352–353.

мению может стать поводом для обвинения Киркегора в монадологическом индивидуализме, что все его мышление, напротив, представляет собой радикальнейшую альтернативу последнему.

В основании размышлений Киркегора лежит определенная *диалогическая* концепция, в рамках которой и находит место понятие выбора, являющегося одним из конститутивных принципов соответствующего интерсубъективного (интерперсонального) отношения.[107] Неоднозначность и интрига киркегоровского наследия заключается в том, что концептуальные основания подобного рода разрабатываются им одновременно в двух измерениях: вертикальном измерении богоотношения и горизонтальном измерении интерсубъективных отношений в человеческом мире. С одной стороны, между этими двумя линиями может быть установлена вполне прозрачная взаимосвязь в свете киркегоровского тезиса о том, что отношение к абсолютному телосу должно осуществляться среди конечных жизненных связей мира, в самих этих связях, – так этическое находит обоснование в религиозном. С другой – теоретическая разработка второго измерения вполне допускает самостоятельное – неметафизическое (=нетеологическое), т. е. не связанное с постулированием положений, которые необходимо принять на веру, – рассмотрение, что особенно важно, учитывая рецидивы религиозного индивидуализма в работах Киркегора, и прежде всего в знаменитом *Страхе и трепете*, где «рыцарь веры» определяется как «эмигрант из сферы всеобщего», т. е. как человек, на которого не распространяются общие этические правила и нормы, который горизонтальную интерперсональность приносит (или готов принести) в жертву вертикальной.[108] В теоретическом отношении анализ христианской религиозности

[107] Ср.: Bergman Sh. H. *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. New York, 1991.

[108] Ср. в этой связи критическое истолкование творчества Киркегора у Левинаса: Levinas E. *Existence and Ethics*. In: *Kierkegaard: a*

(бытия/становления христианином) базируется у Киркегора на учении о трех стадиях существования (эстетической, этической и религиозной); что же касается второго направления, то его разработка связана с *теорией и практикой* «косвенного сообщения», которые и представляют для нас непосредственный интерес, ибо метафора (экзистенциал) рождения (или перерождения) не связана здесь необходимым образом с религиозным обращением, но «работает» вполне автономно в горизонтальном измерении конечного бытия-друг-с-другом. Эту автономность Киркегор совершенно недвусмысленно зафиксировал в названии запланированного (но так и непрочитанного) курса лекций по теории косвенного сообщения, озаглавленного так: *Диалектика этического и этико-религиозного сообщения*[109]. Связующим концептуальным моментом для двух указанных видов сообщения выступает определение *самости*, которое было дано Киркегором в работе *Болезнь к смерти* и допускало – на уровне структуры самостного бытия – постметафизическое истолкование, т. е. позволяло говорить о становлении самости в горизонте фактического бытия-в-мире *как* бытия-друг-с-другом. Таким образом, вопрос об этическом сообщении и есть для Киркегора вопрос о *рождении самости*, рассматриваемом в аспекте его интерсубъективности, т. е. возможности *само*определения в бытийной связи с другим – не абсолютом, не Вечным Ты, а таким же конечным, находящимся в становлении, экзистирующим индивидуумом[110], каким является каждый человек. При этом вопрос о рождении

critical reader. Ed. by J. Ree and J. Chamberlain. Oxford – Malden, 1998. P. 26–38.

[109] Kierkegaard S. *Den ethiske og den ethisk-religiese Meddelelses Dialektik.* S. Kierkegaards Papirer. Bind 8, 2 halvbind. København 1968. B 79 – B 89. (Далее – *Лекции*; при цитировании – Pap.)

[110] Единичный экзистирующий индивидуум, кратко *det Enkelte (Единичный)* – это понятие и «главный герой» философии Киркегора, невозможности индивидуалистического (монадического) прочтения которого отчасти и посвящен данный параграф.

(возобновляющемся самоопределении и самоутверждении) самости принимает существенно новый оборот: в той мере, в какой метафора рождения оказывается ведущей при описании экзистенциальной диалектики этического (косвенного) сообщения, речь идет не о «моем» рождении, а о рождении *другого*, точнее говоря – о том, каким образом я, находясь в бытийной связи с другим, могу способствовать его рождению (рождению его самости), т. е. о *майевтике*.

Итак, мы снова оказываемся между Сократом и Хайдеггером. Новая постановка вопроса о рождении, к которой мы приходим благодаря обращению к Киркегору, достигает концептуальной определенности, т. е. первого – негативного – определения, именно через противопоставление, с одной стороны, платоновскому идейному основанию майевтики Сократа (что Киркегор сам систематическим образом проделал), с другой – методической предвзятости фундаментальной онтологии Хайдеггера (этот вклад Киркегора в реабилитацию рождения может быть зафиксирован, естественно, только постфактум). И если в первом случае речь идет об освобождении «того, что рождается», из имманентной предопределенности гипостазированного («позади» мыслящего, в вечности) порядка истины, переведении вопроса о рождении в открытый горизонт будущего, то во втором эксплицитное определение рождения (рождения самости) в качестве телоса диалектики сообщения, не имея оснований быть заподозренным в монадическом самозамыкании, означает, в сущности, переворачивание установленного Хайдеггером порядка фундирования (экзистенциальная аналитика Dasein как фундаментальная онтология и этика как метонтология[111]) и рассмотрение вопроса о бытии собственной самости в исходном, нередуцируемом, интерсубъективном измерении. Поэтому, возвращаясь к

[111] См.: Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S. 199f.

использованному выше обороту, необходимо специально подчеркнуть, что, говоря применительно к Киркегору о становлении самости в горизонте фактического бытия-в-мире *как* бытия-друг-с-другом, нужно помнить об этой концептуальной трансформации, не позволяющей увести вопрос о бытии-в-мире и экзистенции в плоскость моего «эгоитического» отношения к «бытию вообще», создающего, как было показано ранее[112], предпосылки для насилия в отношении другого. Этот сдвиг, значимый для всей нашей работы в целом, мы уже неоднократно фиксировали, выделяя как раз это «как» и понимая (делая темой), соответственно, бытие-в-мире *как* бытие-друг-с-другом. Что не исключает понимания этого «в» как трансценденции (прямо связанной с вопросом Ландгребе о *новом* в истории), однако открывает иную перспективу для ее конституирования, нежели бытийное понимание (Seinsverständnis) «моего» Dasein.

Конечно, бессмысленно отрицать, что изначально религиозный характер творчества Киркегора заставляет уйти в тень те его философские разработки и интуиции, которые разворачивают новое, постметафизическое, измерение мышления, и обусловливает приоритетный акцент на внутренней истине человеческой субъективности, поскольку именно здесь, отсюда, определяются экзистенциальные основания для богоотношения. Однако же, если сам Киркегор показывает возможность мыслить по ту сторону этой теологической «предвзятости», то было бы просто несправедливо и непростительно игнорировать этот новый профиль философского мышления и привычно твердить об изолированности киркегоровского отдельного индивидуума в его отношении к Богу. И если Фаренбах и Хабермас выявляют соразмерность данного Киркегором определения самости посттрадиционной современности[113], то мы хотели бы показать, что

[112] См.: с. 42–45 наст. издания.

[113] Fahrenbach H. *Philosophische Anthropologie – Ethik – Gesellschaftstheorie. Grundzüge einer anthropologisch-praktisch zen-*

актуальность Киркегора этим далеко не ограничивается, ибо намеченная у него проблематика интерсубъективного характера *само*определения индивидуума уже содержит в себе решающие аргументы в пользу коммуникативной парадигмы, ставшей главным интеллектуальным достижением нашей эпохи, эпохи «децентрированного субъекта». Поэтому уже сейчас можно заметить, что Хабермас значительно упростил себе задачу, не приняв во внимание эту «побочную» ветвь мысли Киркегора и критикуя его, соответственно, за монологизм и децизионизм, освященные Высшей инстанцией, однако же, освобождающие экзистирующего индивидуума из социальных связей конкретного жизненного мира. То есть мы должны признать, что данная критика релевантна ровно в той мере, в какой Киркегор проецирует этическую самость в религиозный дискурс. Сколь бы определяющей и репрезентативной ни была такая направленность для творчества Киркегора, она не отменяет другой перспективы его мысли, нацеленной на открытость интерсубъективного опыта, противостоящего имманентной логике всякой тотальности (ближайшим образом – тотальности гегелевской системы). Отмахнуться от соответствующих теоретических положений, сославшись на их фрагментарность и маргинальность, невозможно, потому что не могут быть маргинальными, вторичными, идеи, определяющие сам способ работы мыслителя. Не случайно чуть выше было сказано о *теории и практике* косвенного сообщения. В этой формуле – решающий вызов Киркегора современности; в ней же – секрет интригующей неоднозначности его творчества, ибо как практика косвенного (этического) сообщения оно выходит за рамки конкретного религиозного

trierten Philosophie. In: *Anthropologe, Ethik und Gesellschaft.* Hrsg. R. Brunner, P. Kelbel. Frankfurt – NewYork, 2000. S. 210f; Habermas J. *Geschichtsbewusstsein und posttrsditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik.* In: Habermas J. *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI.* Frankfurt am Main, 1987. S.172.

назначения этического выбора – стать христианином – и оказывается способным развернуть интерсубъективное *майевтическое* измерение там, где люди привыкли жить с мыслью о том, что «Бог мертв».

Экзистенциальная реабилитация современности

Чтобы сразу ввести релевантный замыслу Киркегора как «субъективного мыслителя» масштаб действий, мы можем определить практический смысл его творчества как *экзистенциальную реабилитацию современности*, понимая под этим трансформацию эпохи *через* экзистенциальное преобразование единичных индивидуумов. Суть этого преобразования заключается в восстановлении способности (читателя) становиться самостью, или самоопределяться в своей конкретно-исторической ситуации. Речь идет о своего рода *терапии*. Как наследник Сократа в деле акцентирования индивидуальной экзистенции[114] (необходимости понять самого себя в своей

[114] Ср.: «Акцентировать экзистенцию, в которой содержится определение внутренности, – вот это сократовское; платоновское же – напротив, не отступать от припоминания и имманентности» (*Послесловие.* С. 240.) Нельзя не обратить внимание в этой связи на прямо противоположную оценку фигуры Сократа у Киркегора и Ницше. Их расхождение в отношении греческого философа не менее разительно, чем расхождение в отношении христианства, в лице которого Киркегор отстаивал (борясь против лжехристианства) истину, «за которую он умрет», а Ницше нашел одного из своих главных врагов, противопоставив ему своего *Антихриста*. Расхождения тем более поразительные, что в некоторых ключевых моментах они основывались на весьма схожих позициях двух «поворотных» мыслителей XIX века, и не менее интересные существующей между двумя этими линиями (в оценке христианства – с одной, и Сократа, с другой стороны) внутренней связью. Если для Ницше, согласно известной интерпретации в *Рождении трагедии из духа музыки*, Сократ выступает роковой фигурой в истории европейской культуры, разрушевшей трагическое мировоззрение греков приданием

экзистенции[115]) Киркегор находит своих современников в состоянии рассеянного самозабвения: патетика всеобщей объективной истины, процветающая на почве гегелевской философии и подхваченная прессой, обернулась растворением всех *en masse*. «Время и люди становятся все более недействительными»[116], – констатирует он и... открывает *частную практику* – практику экзистенциального (этического) сообщения. Потенциальный читатель для него – это в некотором смысле пациент с диагнозом «хиреющая экзистенция» или человек, которому в силу принадлежности определенной эпохе (а каждая эпоха характеризуется своей собственной «безнравственностью») угрожает опасность впасть в такое состояние. Экзистен-

универсального значения знанию и познанию и полаганием стремления к познанию наивысшей ценностью (трактовка, которая, правда уже в другой тональности, вполне коррелирует с оценкой Сократа как родоначальника научного метода и понятийного мышления у неокантианцев), то Киркегор видит в Сократе мыслителя, который удерживал нередуцируемость истины («тайны») субъективности к объективным определениям, который установил предел возможностям абстрактного мышления (там же, с. 369–370). Таким образом, знаменитое сократовское «я знаю, что я ничего не знаю» у Ницше предстает как низкая провокация, призванная вызвать ненасытную жажду познания, а у Киркегора – как выражение иррациональной истины, позволяющее провести аналогию между Сократом и христианством, ибо и в том, и в другом случае речь идет об «объективной неопределенности, удерживаемой в страстной внутренности». То есть то, что, по мнению Ницше, Сократ начал искоренять в мирочувствии греков – а именно, опыт фундаментальной неопределенности, негарантированности, мистерии (или тайны), – это же, по мнению Киркегора, Сократ настойчиво поддерживал, акцентируя «сущностную тайну» субъективности (там же, с. 102). См. в этой связи: Вишке М. *Современность и античность. О толковании Сократа Фридрихом Ницше* // Докса. Вып. 8. Грецька традиція в сучасній культурі. Одесса, 2005. С. 329–336.

115 Что являлось, согласно Киркегору, греческим принципом в той же мере, что и христианским (*Послесловие*. С. 405–406), и понимается им как максима, требующая конкретного рассмотрения в каждую историческую эпоху.

116 *Послесловие*. С. 367.

циальная терапия Киркегора – это своего рода антигипноз: если в случае с гипнозом подопечного надо сначала усыпить и затем выслушать его ответы, то в данном случае человека надо сначала «пробудить», а после – благодаря обращенной к нему речи – помочь проникнуть в заблуждения своего времени и вместе с тем – в свои собственные заблуждения и страхи.[117] Такого рода критическая саморефлексия в результате должна привести человека к ясному пониманию себя *в своей эпохе*. Благодаря новому, порывающему с любой тотализацией, пониманию субъективности Киркегор обнаруживает, что фундаментальная трансформация эпохи возможна, только если она проводится через игольное ушко индивидуального сознания, точнее – *самопознания* каждого отдельного экзистирующего индивидуума. Философско-литературная *практика* «субъективного мыслителя» выступает здесь как коммуникативное (воз)*действие*, т. е. не как сообщение знания, а как подведение к определенного рода *умению* – умению быть самостью, т. е. умению не отождествлять себя некритически с «нравами и обычаями» (традицией, «духом времени»), умению ответственно самоопределяться в своем настоящем.[118]

Мы не ставим себе в данном параграфе цели проанализировать все методические нюансы и риторические особенности косвенного сообщения, практиковавшиеся и рассматривавшиеся в творчестве Киркегора, и ограничимся лишь теми указаниями и тезисами, которые необходимы для прояснения собственно *майевтического* назначения экзистенциального сообщения. В этой связи нужно прежде всего заметить, что разделение всего корпуса текстов Киркегора на «эстетические» и «религиозные», соответственно – изданные под псевдонимами и подписанные его собственным именем, не означает, что вторые выпадают из разряда «косвенных сообщений».

[117] *Послесловие*. С. 489, 506–507, 527.
[118] Pap. VIII–2, B 82,6; B. 89.

Косвенность и псевдонимность далеко не одно и то же. И хотя последняя играет существенную роль в киркегоровской практике косвенного сообщения, сам этот метод ни в коей мере не может быть редуцирован к выступлениям под псевдонимами. Это со всей очевидностью следует из дневниковой записи Киркегора, согласно которой первая терапевтическая задача его интеллектуальных усилий как частного мыслителя, практикующего в «созерцающем девятнадцатом столетии», – задача *пробуждения* – в методическом отношении должна была достигаться благодаря достаточно продолжительному[119] удержанию *равновесия* (причем как по объему, так и по времени выхода!) между работами «левой» и «правой» руки: действительно, эстетическое (где каждый псевдоним представлял определенную позицию в экзистенциальной диалектике) и религиозное измерения его творчества разворачивались с поразительной одновременностью – соответствующие работы с обеих сторон выходили иногда день в день. В осуществлении указанного равновесия Киркегор и видел *загадку пробуждения*.[120] Подобная стратегия призвана была озадачить «получателя» сообщения в отношении его собственного существования и привести к тому, чтобы вопрос «что значит быть человеком?» стал актуальным *лично* для каждого читателя; она должна была *спровоцировать* его *интерес* к собственной самости, пробудить *страсть* экзистирования[121] *ради* майевтического исхода всего писательского замысла Киркегора.

Вместе с тем религиозные сочинения Киркегора не только в качестве *counterpart* по отношению к эстетическим работам оказывались вовлеченными в работу «косвенного сообщения». Именно им принадлежала ведущая майевтическая роль после окончания процедур по «пробуждению» читателя. Поворотным пунктом в этой связи

[119] В период с февраля 1843 (выход *Или-или*) по февраль 1846 (публикация *Послесловия*).

[120] Pap. X–1, A 118.

[121] Ср.: *Послесловие*. С. 358.

стала публикация *Заключительного ненаучного послесловия к «Философским крохам»*[122], после которой и должен был последовать второй, критически-разъясняющий, этап экзистенциальной терапии. Названия некоторых сочинений, появившихся в этот период – предполагаемый период *бодрости* сознания, – говорят сами за себя: «Для самопроверки, рекомендуется современности»; «Суди себя!». Заметим параллельно, что именно в этот период (тоже 1846) в виде литературной рецензии Киркегор пишет работу[123], которая является одним из пионеров социальной критики как критики «ложного сознания»: его интересует воздействие на индивидуума анонимных сил эпохи, и в частности феномен нивелирования, который заставляет индивидуума «забыть самого себя». Этот заданный по всем фронтам критический тон не должен был, однако, стать *менторским* тоном, равно как не должен был сбиться и потерять этический напор (вызов) в ложном эстетизировании.[124] Иными словами, религиозная речь, какой бы *прямой* она ни была, должна оставаться косвенным сообщением[125], подвигающим читателя или слушателя на критическую работу самопонимания. При этом важно не отождествлять определения «религиозное» и «христианское». Первое, взятое на самом формальном уровне, фик-

[122] См. об этом подробнее: Щитцова Т. В. *Киркегор постфактум* // *Послесловие*. С. 9–18.

[123] Kierkegaard S. *En literair Anmeldelse. To Tidsaldre, Novelle af Forfatteren til «en Hverdags-Historie», udgiven af J. L. Heiberg*. In: Kierkegaard S. *Samlede Vaerker*. Bind 14. 5 udgave. Copenhagen, 1994. P. 7–102. (Далее – SV.)

[124] См.: *Послесловие*. С. 498–512.

[125] См. в этой связи очень хорошее исследование Тима Хагеманна: Hagemann T. *Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik.* Berlin – Wien, 2001. В нем не только анализируются риторические тонкости косвенного сообщения, но уделяется специальное внимание обоснованию того, не всегда признававшегося тезиса, что религиозные сочинения Киркегора (включая кульминационную для всего творчества атаку на официальное христианство) являются особым типом косвенного сообщения.

сирует исходное для метафизического вопроса о человеке измерение, обусловленное конститутивным значением идеи вечности (бесконечности) для экзистенции. В этом отношении в компетенцию религиозной речи входит «совершенно прямо иметь дело с тем, что такое “быть человеком”»[126]. А ее терапевтический эффект связан с достижением самопонимания («пациента») на уровне взаимоотношения конечности и бесконечности, являющегося конститутивным для способа бытия человека, определенного как *способность быть самостью*. В этом смысле майевтические беседы Сократа тоже являются религиозными речами, ибо в их основе лежит забота о себе перед лицом вечности, культивирование такой заботы у слушателей, пробуждение в них экзистенциальной страсти: «В то мгновение, – пишет Т. Хагеманн, – когда партнер Сократа удостоверяется в своем неведении, поиски нового ответа становятся для него экзистенциальной потребностью, поскольку он сущностным образом определял себя через то, что у него было отнято»[127]. Поскольку, таким образом, непосредственное предназначение религиозной речи – экзистенциальное *преобразование* слушателя (после пробуждения он, через критическую саморефлексию, должен быть в буквальном смысле отстроен – воздвигнут, «наставлен» (opbygge) – заново), Киркегор называет, как правило, такие речи *наставительными* (opbyggelig).

Оба определения – «религиозное» и «наставительное» – шире по своему значению, чем определение «христианское». Христианская религиозность интересует Киркегора как исторически конкретная форма ответа на вопрос «что значит быть человеком». То есть, обращаясь к христианству, он видит в нем не учение, а именно экзистенциальное сообщение, парадигматические основания которого таковы (имеется в виду как раз парадигма отношения между конечным экзистированием и вечностью),

[126] *Послесловие*. С. 503.
[127] Hagemann T. Op. cit. S. 35.

что экзистенциальная страсть, которую это сообщение должно пробудить, достигает неизвестной античному миру остроты. Майевтическое назначение сообщения конкретизируется в данном случае как становление христианином. Таким образом, вся философская (contra Гегель), социальная (против этической инертности, растворения en masse, нивелирующей работы зарождающихся масс-медиа) и, конечно же, церковно-теологическая (против христианства как буржуазного института) критика Киркегора нацелена на разоблачение тех сил эпохи, которые препятствуют пробуждению самости и ведут к прогрессирующему забвению субъективного измерения истины – истины, понимаемой *актуально-динамически*, т. е. как действенный принцип самог*о* конечного экзистирования, как (страстное) внутреннее *отношение* к объективной неопределенности, открывающейся, словно «рана», в с*а*мом сердце конечного становления экзистенции, – неопределенности, которую Киркегор аттестует как негативность бесконечного.[128] Поскольку истина оказывается именем для работы *интериоризации*, единственное, что может сделать мыслитель, желающий связать свой message с указанным измерением истины, это, как пишет Хагеманн, «помочь этой внутренности родиться (zur Geburt verhelfen)»[129], помочь проступить *наивному*, как скажет потом Киркегор в своих *Лекциях*, пониманию себя как способности *становиться* самостью, т. е. прибегнуть к искусству экзистенциальной майевтики, предполагающей, что экзистенция (экзистирующая самость) по самой своей сути *есть* in statu nascendi.

Такого рода майевтика, как уже подчеркивалось ранее, имеет всегда конкретно-историческую определенность, выступая как противодействие тем духовным тенденциям эпохи, а равно и психологическим особенностям индивидуума, которые делают указанное понимание не-

[128] См.: *Послесловие*. С. 102 и далее.
[129] Hagemann T. Op. cit. S. 34.

возможным. Как субъективный мыслитель, живущий и «практикующий» в спекулятивном XIX столетии, «разрешившем» (читай: скрывшем) *проблему* становления христианином как конкретной культурно-исторической формы самопрояснения экзистенции, Киркегор ставит себе задачу показать, что бытие христианином, даже если речь идет о такой «христианской стране, как Дания», не является чем-то само собой разумеющимся, т. е., по его собственным словам, он хочет *затруднить* становление христианином и наметить путь от эстетического и спекулятивного облегчения отмеченной проблемы *назад* к бытию христианином.[130] Здесь и кроется решающий для нас водораздел мысли Киркегора, ибо, с одной стороны, это «назад» лишает ее актуальности в глазах современного человека, для которого подобное самоопределение действительно является делом *прошлого*; с другой же стороны, в той мере, в какой это «назад» предполагало преодоление кризиса самости и через него – трансформацию эпохи как *предстоящую* задачу, у нас есть основания прислушаться к его «сообщению», ибо в проводимой им диагностике *своей* современности мы без труда опознаем зарождение тех тенденций, которые прочно вошли в «черный список» критики культуры уже в XX веке и в сложных мутированных формах сохраняют свою действенность до сих пор. Однако решающее обстоятельство, делающее и нас адресатами «косвенного сообщения» Киркегора, заключается в том, что, помимо защиты христианства как конкретной формы экзистенциального (этического) самопрояснения, он одновременно намечал принципы *другой* возможной формы этического самопонимания, более того – *инициировал* ее *in concreto*, вступая, таким образом, в иную, *постхристианскую*, эпоху человеческой экзистенции, в которой (эпохе) проблема самости разворачивается исключительно в конкретном *интерсубъективном*

[130] Ср. также: Kierkegaard S. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed.* SV, Bd. 18. P. 106–107.

мире, так что «объективная неопределенность» внутреннего становления не может больше найти опору и защиту в постулировании Бога[131], но является сам*о*й ситуацией бытия-в-мире, позволяющей ставить вопрос о новой форме религиозного опыта и означающей, что местом экзистенциального риска, страсти и решения выступает *наше* inter-esse[132]. Совершенно очевидно, что, развивая это направление, Киркегор становится уже *нашим* современником.

Воспитание самости

Примечательно, что оборот «истина и метод» вполне мог бы стать названием книги о творчестве Киркегора: новое понимание истины потребовало от мыслителя нового метода работы, разработка которого – в теории и практике – и разворачивала интерсубъективное измерение проблемы самости. Метод косвенного сообщения являлся, таким образом, способом обнаружения истины как внутренности (субъективности) в рамках бытийной связи с другим. Это предполагало сущностную *открытость* структуры самости, открытость такого рода, что осуществление человека как способности быть самостью[133] разворачивалось в конкретных (конечных) детерминациях его

[131] См.: *Послесловие*. С. 233.

[132] Сам Киркегор, как известно, вводит понятие *inter-esse* в качестве характеристики действительности экзистирующего индивидуума, разрушающей абстрактное тождество бытия и мышления (там же, с. 361).

[133] Киркегор использует в этой связи восходящий к Аристотелю терминологический оборот kata dunamin (по способности). Так, определяя в качестве предмета своего интереса «экзистирующего этика», он пишет, в частности, что последний «осознает себя и, рефлексируя, возвращается назад к самому себе, чтобы быть тем, чему он учит, и предполагает, что каждый человек является таковым kata dunamin» (Pap. VIII–2, B 81, 5. См. также: там же, B 82, 12.

мирского существования. Поскольку определение самости как *конкретной, пребывающей в становлении структуры* было сформулировано в работе *Болезнь к смерти*, принадлежащей, согласно псевдонимной стратегии Киркегора, *Анти-Климакусу*, этому «христианину в исключительной степени»[134], требуется определенное аналитическое усилие, чтобы освободить саму «формулу» из теологического контекста. Речь идет о той «антропологической основоструктуре» (Фаренбах), развивающее воспроизведение которой мы находим впоследствии в учениях Ясперса, Хайдеггера, Сартра, Мерло-Понти и др. Так как косвенное сообщение нацеливается именно на самость, беря ее, так сказать, в аспекте возможного (воз)рождения, имеет смысл привести этот небольшой фрагмент из *Болезни к смерти*, столь существенный для дальнейшего развития экзистенциальной феноменологии в целом:

> «Человек – это дух. Но что такое дух? Дух – это самость (Selvet). А что такое самость? Самость – это отношение (Forhold), которое относится к себе самому, или: она именно то в отношении, что отношение относится к себе самому; самость не отношение, а то, что отношение относится к себе самому. Человек – это синтез бесконечности и конечности, временного и вечного, свободы и необходимости, короче – синтез. Синтез – это отношение между двумя составляющими. Рассмотренный таким образом человек – это еще не самость.
>
> В отношении между двумя составляющими отношение – это нечто третье как негативное единство, и составляющие относятся к этому отношению, и в нем самом относятся к этому отношению; если брать в качестве определения душу, то таково отношение между душой и телом. Если же, напротив, отношение относится к себе самому, то такое отношение является позитивным третьим, и это – самость.
> Такое отношение, которое относится к себе самому, т. е. самость, должно или полагать себя само, или быть положенным кем-то другим.

[134] Pap. X–1, A 517.

Если отношение, которое относится к себе самому, положено кем-то другим, то такое отношение является, конечно, чем-то третьим, но это отношение, это третье, является тогда опять же отношением, которое относится к тому, кто положил все отношение.

Выведенное и положенное таким образом отношение и есть человеческая самость, отношение, которое относится к себе самому и, относясь к себе самому, относится к кому-то другому. Отсюда следует, что здесь может быть две формы подлинного отчаяния. Если бы человеческая самость полагала сама себя, тогда могла бы идти речь только об одной форме – нежелании быть самим собой, желании избавиться от самого себя, но не могло бы идти речи о том, чтобы, пребывая в отчаянии, желать быть самим собой. Такая формула выражает как раз зависимость всего отношения (самости), выражает тот факт, что сама по себе самость не может достичь равновесия и покоя или пребывать в равновесии и покое, но способна на это лишь в силу того, что, относясь к самой себе, она относится к тому, кто положил все отношение. Да, эта вторая форма отчаяния (пребывая в отчаянии, желать быть самим собой) вовсе не обозначает некий особый род отчаяния, напротив, всякое отчаяние в итоге может в нем разрешиться и может быть к нему возведено. Если отчаивающийся, как он сам об этом думает, сосредоточен на своем отчаянии и не говорит о нем бессмысленно как о чем-то, что на него свалилось (примерно так, как человек, страдающий от головокружения, в силу нервозного заблуждения говорит, что ощущает тяжесть на голове, или что ему как будто что-то упало на голову и т. п., тогда как эта тяжесть и это давление не являются все-таки чем-то внешним, но представляют собой инверсивное отражение внутреннего переживания), и только изо всех сил сам по себе, причем исключительно сам по себе, желает устранить отчаяние, то он все еще пребывает в отчаянии, и все его усилия лишь еще глубже погружают его в еще более глубокое отчаяние. Свойственное отчаянию рассогласование (Misforhold) – не простое рассогласование, но рассогласование в отношении, которое относится к самому себе и положено другим, так что рассогласование в этом самоотношении отражается (reflekterer sig) бесконечно в отношении к силе, которая его положила.

> Такова, значит, формула, описывающая состояние самости, когда отчаяние совершенно искоренено: относясь к себе самой и желая быть самой собой, самость, обретая прозрачность, укореняется (grunder) в силе, которая ее положила».[135]

Фаренбах подчеркивает в этом фрагменте два определяющих для экзистирования (как отличительного способа бытия человека) момента, точнее даже – их конститутивную взаимосвязь в структуре самости: это, с одной стороны, аспект фактической данности, а с другой – отношение к этой данности, позволяющее рассматривать экзистенцию в проекции будущего, так что самость иначе как становление-самостью понята быть не может.[136] Хабермас говорит в этой связи о постметафизическом определении человека у Киркегора как «возможности быть самим собой».[137] Сам же Киркегор в различных аспектах анализирует возможные фактические модификации этой структуры, связанные с сокрытием для человека этой определяющей для его бытия способности. Функция косвенного сообщения заключается в таком случае в устранении скрывающего эффекта фактических (культурно-исторических, психологических) контекстов человеческого существования и раскрытии способности личностного *само*определения по отношению к таковым. Речь идет об изменении экзистенциальной установки, которое в индивидуальном плане маркируется понятием «выбора себя», а в *коммуникативном* плане предполагает методически продуманное выведение адресата (косвенного сообщения) из естественной установки и приведение к *наивному* пониманию себя как способности самоопределения, т. е. к такому экзистенциальному состоянию, когда для него открывается, что он и есть способность быть/становиться самостью. Косвенное сообщение имеет, таким образом,

[135] Kierkegaard S. *Sygdommen til Døden.* SV, Bd. 15. P. 73–74.
[136] Fahrenbach H. Op. cit.
[137] Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы.* Пер. М. Л. Хорькова. М., 2002. С. 15 и далее.

исключительно практическую (этически преобразующую) интенцию, смысл которой с известными оговорками можно выразить так: экзистенциально-феноменологическая *редукция* в акте коммуникации – в терминологии Киркегора: возвращение к *примитивности*[138].

В *Лекциях* естественная установка трактуется Киркегором как некритическое отождествление себя с существующими нравами и обычаями, традицией, «духом времени». Здесь важно подчеркнуть, что «критика» имеет на данном этапе (этапе редукции) исключительно внутреннюю направленность и связана с тем, что Киркегор называет *ревидирующим* моментом в экзистенции.[139] Речь идет о «ревизии всеобщечеловеческого», под которой Киркегор понимает *наивный* и постоянно возобновляемый (удерживаемый in actu, т. е. всегда *актуальный*) пересмотр фундаментальных («примитивных») вопросов: «что значит быть человеком», «являемся ли я и ты людьми». Другими словами, сама фундаментальность этих вопросов обнаруживает свою актуальность в свете задачи фактического (конкретно-исторического) самоопределения личности. В интерпретации Киркегора фундаментальным для социально-исторического осуществления человеческого бытия предстает собственно сам момент личностного *отношения* к вопросу о человеке, т. е. проблематизация «всеобщего» через «единичное», точнее – *Единичного.* В этом смысле майевтика субъективного мыслителя является *фундаментальным* предприятием, а сама «фундаментальность» (работа обоснования) – в полном соответствии с новой трактовкой истины – перемещается из сферы теоретического полагания в область практического (экзи-

[138] Pap. VIII–2, B 82, 2–82, 4; B 89. Смысл этого понятия (вкупе с сопровождающим и дополняющим его понятием *наивности*) у Киркегора далек от каких бы то ни было негативных импликаций и лучше всего, по всей видимости, передается русским словом «самобытность», выигрышным еще и в том отношении, что содержит в себе отсылку к самости.

[139] Pap. VIII–2, B 82, 6; B 89.

стенциально-этического) *испытания,* в которой майевтик не может ничего постулировать, но может лишь попытаться оживить, реактивировать актуальность вопроса о человеке через косвенное провоцирование адресата (читателя, слушателя) на осуществление указанной ревизии: если такая провокация удается, то речь идет об экзистенциальной *реабилитации* единичного индивидуума, восстановлении (актуализации) его способности *само*определяться в истории, брать на себя *ответственность* за то, что он поступает (говорит и думает) так, а не иначе. Мы определили выше этот акт, или эту *практику*, как экзистенциальную реабилитацию *современности*, поскольку он осуществляется в интересах самой исторической жизни, ибо заявленный ревидирующий момент выступает как фундаментальный принцип ее обновления. Таким образом, киркегоровская борьба за Единичного оказывается одновременно борьбой за новую историческую эпоху, противопоставляющую «хитрости мирового разума» (с его превосходством категории поколения над категорией индивидуума) нередуцируемый и не снимаемый ни в каком понятии *риск* этического существования.

Такого рода реабилитацию Киркегор называет еще *воспитанием* (*Opdragelse*), употребляя это понятие не в узком педагогическом смысле, а как экзистенциальное определение соответствующей интерсубъективной практики. Поскольку, согласно понятию самости, каждый человек kata dunamin (потенциально) есть то, чем он должен стать (т. е. стать самим собой, Единичным), воспитание, пишет Киркегор, начинается с рассмотрения того, кто должен быть воспитан, в качестве такого «kata dunamin», чтобы затем, рассматривая его с таким «прицелом», заняться «извлечением», «вытаскиванием» из него того, что он по своей способности и есть.[140] Это понятие является важным моментом в пересмотре соотношения объективного и субъективного, поскольку составляет

[140] Pap. VIII–2, B 82, 12.

экзистенциальную альтернативу немецкому Bildung[141] как центральному понятию гуманистической традиции, которое в философии Гегеля обрело неприемлемое для Киркегора концептуальное обоснование, определяя путь, на котором индивидуум достигал ясного исторического самосознания, т. е. понимания всеобщего как истины своего единичного бытия. Как таковое понятие воспитания является коррелятом уже обсуждавшегося ранее понятия *наставления*. В их основании лежит одна и та же интенция экзистенциального преобразования адресата. Но если понятие наставления получает содержательное наполнение в ориентации на абсолютный телос (каковым в христианской религиозности выступает богоотношение и рассматриваемое через его призму вечное блаженство), то понятие воспитания непосредственно фиксирует аспект становления самости, культивирование у другого способности быть самим собой. Однако вслед за различением не менее важно подчеркнуть сущностную взаимосвязь этих аспектов майевтической практики: воспитания, акцентирующего этическую самость, и наставления, содержащего указание на абсолютный телос. Христианское истолкование этого телоса и этой связи у Киркегора, утратившее актуальность как конкретный, ушедший в прошлое исторический выбор, не означает опять же, что утратила актуальность сама экзистенциальная постановка вопроса о человеке, в которой фактическая способность быть самостью связана с проблемой соотношения конечного и бесконечного в экзистировании и согласно которой конститутивным принципом *само*утверждения является (определенным образом понятая) идея вечности. Следуя майевтической инициативе и вызову Киркегора, мы вправе пересмотреть его религиозный выбор. Ответить Киркегору сегодня, т. е. сделать его современным, – значит найти место и обоснование абсолютному телосу в конкретном жизненном мире, в самом конечном

[141] В немецком переводе Opdragelse – это Erziehung.

бытии-друг-с-другом. Но что значит такое обоснование? Ведь указанный телос нельзя полагать, постулировать, «назначать». Его не утвердить в тетическом акте. Можно лишь пытаться актуализировать как проекцию нашего существования, обнаруживая тем самым, что фактическое этическое самоопределение в истории является опытом бес-конечности.

Метод

Остановимся теперь собственно на методической стороне косвенного сообщения. Само это определение носит подчеркнуто негативный характер: косвенное значит *непрямое* (indirecte) – и связано, прежде всего, с киркегоровским пониманием истины как субъективности (внутренности), которое позволяет ему ввести понятие «сущностной тайны», означающей как раз «все субъективное, что в силу своей диалектической внутренности не поддается прямой форме выражения»[142]. Искусство и своего рода хитрость косвенного сообщения заключаются в том, чтобы побудить «субъективности ... держаться отдельно друг от друга и не сливаться вместе в объективности»[143]. Таким образом, это сообщение должно помочь другим, каждому индивидууму в отдельности, «понять самого себя в экзистенции». Сам метод – т. е. конкретная интерсубъективная практика – вырастает из различения двух понятий субъективности: формально-трансцендентального и «единичного», сингулярного. Комментируя максиму «понять самого себя в экзистенции», Киркегор подчеркивает, что это «самого себя» – «не чистое человечество, не чистая субъективность.., благодаря которым все становится легким, потому что трудность устраняется и все дело переносится в театр теней, устраиваемый абст-

[142] *Послесловие*. С. 102.
[143] Там же. С. 101.

ракцией»[144]. Не будучи растворенной во всеобщей объективности, «тайна», т. е. нередуцируемый опыт собственной единичности, основанный на диалектике конечного и бесконечного в экзистировании человека, оказывается одновременно тем, что может быть «расшевелено» в коммуникации с другим экзистирующим (майевтиком). Основной вопрос метода, соответственно, – это вопрос о том, *как* это может быть сделано.

В *Лекциях* Киркегор набрасывает своего рода общую теорию коммуникации, в основании которой лежит различение в коммуникативном акте (det at meddele) четырех моментов: 1) предмета, 2) сообщающего, 3) получателя (адресата), 4) самого сообщения (Meddelelse).[145] Базовым принципом классификации (или типологии) коммуникативных актов становится в этой связи конкретная рефлексивная структура коммуникации: так, два основных типа сообщения – *сообщение знания* и *сообщение умения* – выделяются в соответствии с тем, рефлексируем ли мы в акте коммуникации насчет предмета или насчет сообщения. В наши задачи не входит подробный разбор предложенной Киркегором типологии сообщений. Мы остановимся только на непосредственно интересующем нас (да и самого Киркегора) *этическом сообщении*, которое выделяется им в рамках общего типа «сообщение умения» (*Kunnens* Meddelelse). В этическом сообщении речь (а скорее, «дело») идет о сообщении умения-долженствования (ибо понять себя как способность *само*определения и взять ответственность за себя рассматриваются как «всеобщая» экзистенциально-этическая задача). Среди других коммуникативных актов, характеризующихся ти-

144 *Послесловие*. С. 406.

145 Киркегор различает, таким образом, det at meddele и Meddelelse: первое выражение грамматически близко субстантивированной форме инфинитива глагола в немецком языке (das Mitteilen) и означает сам коммуникативный акт, или *акт-сообщения*; второе же означает структурный момент указанного акта, речь идет о сообщении как конкретной риторической целостности.

пологической рефлексией насчет сообщения, этическая коммуникация выделяется акцентированной рефлексией в направлении адресата[146], ибо «дело идет» о его способности быть самостью, его умении быть Единичным в конкретную эпоху, для Киркегора – эпоху, «безнравственность» которой и состоит как раз во всеобщем пренебрежении единичным экзистирующим человеком[147]. Акцент на адресате означает, что сообщающий – майевтик – *методически* самоустраняется, «словно исчезает, лишь ставя себя на службу тому, чтобы помочь другому в его становлении»[148], спровоцировать его на *само*деятельность, подвигнуть к этической *само*стоятельности. В такого рода самоустранении находит косвенное выражение собственное умение майевтика (субъективного экзистирующего мыслителя) быть Единичным, его конкретная способность *само*определения, внимание к тайне индивидуальной экзистенции. Таким образом, говоря об этическом сообщении как интерсубъективной практике, мы имеем в виду такой коммуникативный опыт, «предметом» которого является индивидуальное умение быть Единичным, которое должно быть засвидетельствовано с каждой стороны: как со стороны адресата, так и со стороны сообщающего.[149] Ясно, что *прямой* противоположностью такого коммуникативного акта является сообщение знания (или объективное сообщение), действительно центрирующееся на изложении некоего предмета («что»), тогда как в этическом сообщении предметный план выполняет исключительно служебную функцию[150] и подчи-

[146] Для сравнения: сообщение эстетического умения характеризуется, согласно Киркегору, равномерной рефлексией насчет сообщающего и адресата, а сообщение религиозного умения (этико-религиозное сообщение) осуществляется с рефлексивным акцентом на сообщающем (Pap. VIII–2, B 83).

[147] *Послесловие*. С. 408.

[148] Pap. VIII–2, B 89.

[149] Ср.: Pattison G. *Kierkegaard. The Aesthetic and the Religious.* London, 1999. P. 69.

[150] Pap. VIII–2, B 83, B 89.

нен рефлексии в отношении того, *как* следует выстроить сообщение, какое исполнение будет содержать наибольший майевтический потенциал, т. е. *как* поспособствовать *другому* в реабилитации его способности быть самим собой, Единичным.

Перенесение акцента со «что» на «как» в сообщении, обусловленное самой его стратегической задачей, означает, что в языковом отношении платформой коммуникации выступает не логика, а риторика, не формальные предметные связи, а эвокативный потенциал сказанного. В этой связи языку (Sprog) как абстрактному образованию (Abstraktum[151]) Киркегор противопоставляет речь (Talen), имеющую дело с действительностью экзистирующего индивидуума, т. е. разворачивающуюся в плоскости экзистенциальной действительности, а не в модусе абстрактной возможности или безразличной объективности, как это имеет место при сообщении знания.[152] Поэтому Хагеманн рассматривает творчество Киркегора как пример и прецедент «антиперсуазивной риторики». Прецедент в том, что риторика (соответственно, поэтика и стилистика) перестает быть неким вспомогательным, «техническим», средством, придающим языку дополнительную выразительность, а аргументам – ореол убедительности, но разворачивается как живая среда интерсубъективного опыта, в которой языковые выражения, точнее даже – сам ход речи обязан своим происхождением не формально-логическим правилам и не «логике предмета», а необъективируемой «тайне» конечного экзистирования и, соответственно, держащей в напряжении задаче «понять самого себя в экзистенции» – задаче, требующей постоянного практикования в умении быть самим собой, каковое (практикование) рассматривается и осуществляется Киркегором в интерсубъективном измерении косвенного

[151] Pap. XI, 2 A 106.

[152] Ср.: Theunissen M. *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard.* Freiburg – München, 1982. S. 80.

сообщения. Здесь заслуживает внимания короткая заметка в *Лекциях*, эксплицирующая означенный интерсубъективный характер этического сообщения. Она касается понятия *ситуации*, которое фиксирует конкретный практический контекст экзистенциальной коммуникации, то особое надындивидуальное измерение, которое составляет живую *среду* межчеловеческой связи, меняясь вместе с самим ее осуществлением и развитием. Абсолютно лишенным этого измерения оказывается в классификации Киркегора сообщение знания, «где все объективно и нет никакой ситуации», тогда как «уже в сообщении эстетического умения ученик и учитель, – замечает он, – строят ситуацию». «Сущностная принадлежность ситуации к этическому сообщению»[153], на которой делается особый акцент, обусловливает и соответствующее понимание *речи*: риторическое измерение языка разворачивается именно на почве конкретной *ситуации*[154], через которую оно и оказывается *косвенно* связано с субъективностью каждого участника. В отличие от языка (для Киркегора это значит: языка объективного знания), риторика косвенного сообщения (речь) нацелена не на строгое (наукообразное) артикулирование объективных смыслов, а на практическое (экзистенциально-этическое) *задействование*, «наставляющее» индивидуума на путь этического самоопределения.

Риторика и экзистенциальная диалектика смыкаются у Киркегора в понятии «формы субъективного мыслителя», или «формы сообщения», определяемой как *стиль*[155], что позволяет рассматривать высказывания такого мыслителя как (косвенное) выражение его экзистенциально-

[153] Pap. VIII–2, B 85,12. См. также: VIII–2, B 81, 28; Pap. XI, 2 A 106.

[154] Следует обратить внимание на концептуальную связь этого понятия с понятиями «конкретности» и «широты», сформулированными в рамках анализа формы субъективного мыслителя (формы сообщения) в *Послесловии* (С. 410–411).

[155] Там же.

го становления. Речь идет о мышлении, актуализирующем субъективное измерение истины. В методическом смысле подобная актуализация основывается на том, что Киркегор называет *двойной рефлексией*, или рефлексией внутренности, определяемой следующим образом: «мысля, он [субъективный мыслитель] мыслит всеобщее, но, поскольку он экзистирует в этом мышлении и обретает его в своей внутренности, он все более и более субъективно изолируется»[156] – и далее: «когда мысль находит верное выражение в слове – что достигается посредством первой рефлексии, – тогда приходит вторая рефлексия, которая касается собственного отношения сообщения к сообщающему и воспроизводит собственное отношение экзистирующего сообщателя к идее»[157]. Изолирование субъективности является, таким образом, оборотной стороной *усвоения (Tilegnelsen)* – акта, устанавливающего связь между становлением экзистенции и мыслимым содержанием (сказанного или воспринятого).[158] *Делом* косвенного сообщения является, соответственно, *двустороннее* осуществление указанного «усвоения», актуализирующего субъективное измерение истины, – так что усвоение и есть не что иное, как субъективность in actu, почему Киркегор и может сказать: «Нет никакой объективной истины.., усвоение является истиной»[159]. Для сообщающего (субъективного мыслителя) подобный акт является сознательным методическим (и одновременно этическим) принципом, для адресата – задачей: в той мере, в какой должна быть

[156] *Послесловие.* С. 94.

[157] Там же. С. 98.

[158] Ср.: «Усвоение аннулирует несвязанность между объективным содержанием и субъективным актом, который его постигает. Содержание действительно только в этой актуальной форме, как субъективно сформованное, и сам субъективный акт принадлежит к действительности того, на что он, усваивая, направлен. В усвоение предметное содержание становится живым настоящим» (Ringleben J. *Aneignung. Die spekulative Teologie Søren Kierkegaards.* Berlin – New York,1983. S. 125).

[159] *Послесловие*. С. 99.

возвращена из рассеяния его субъективность. Назад к самому себе (tilbage til sig selv) – таков экзистенциальный императив всего творчества Киркегора. Выказать участие в отношении стоящей перед *другим* задачи реабилитации субъективности (задачи, им самим не осознаваемой или полусознательно вытесняемой и подавляемой инерцией жизни) значит тогда постараться «оттолкнуть»[160], обернуть его к самому себе. При этом способ, каким это может быть сделано, с необходимостью предполагает выполнение соответствующей экзистенциальной редукции со стороны самого инициатора («провокатора») подобного «обращения», т. е. указанная выше двойная рефлексия субъективного мыслителя должна быть проведена *через* рефлексию в отношении адресата, конститутивную для сообщения, имеющего майевтическое назначение. Майевтика оказывается, таким образом, интерсубъективным опытом par excellence, ибо «воспитательное» отношение к другому является тем опытом, в котором, через который осуществляется определение субъективности «воспитывающего»; двойная рефлексия, открывающая субъективное измерение истины, проводится майевтиком так, что отношение к другому становится принципом ее осуществления: отталкивая, он сосредоточивается на себе, и, наоборот, благодаря сосредоточенности на собственной субъективности, благодаря своего рода самообладанию, не позволяющему профанировать «тайну» усвоения[161], он – на уровне риторики (искусства варьирования формы сообщения) – задает такую ситуацию, которая призвана спровоцировать ответное сосредоточение другого.

Таким образом, приведенное выше определение «второй рефлексии», будучи введенным в интерсубъективное пространство, предполагает соответствующую конкретизацию: «собственное отношение сообщения к сообщающему», т. е. авторство сообщения, его принадлежность

[160] Ср.: Pap. VIII–2, B 81, 29; B 88.
[161] Ср.: *Послесловие*. С. 99; Pap. VIII–2, B 85, 23.

самости сообщающего должны быть (риторически, искусно) преломлены в негативной форме самоустранения, классическим примером которой является ирония Сократа, настойчиво отбрасывавшая собеседника назад к самому себе в ходе диалога. Как пишет в этой связи Тёнисен, майевтик должен «убраться с пути и ... быть не более, чем поводом для свободного выбора другой самости»[162]. Такое самоуничижение предполагает, однако, крайнее напряжение («страсть») субъективности, которая обретает предельную внутреннюю определенность в акцентированной самодистанцированности по отношению к субъективности другого. Ирония оказывается, таким образом, поставленной на службу высшей серьезности, или пафосу экзистирования, связанному с самопрояснением субъективности. Форма сообщения (форма субъективного мыслителя) принимает *контрастный* характер[163], соответствующий внутренней диалектике экзистирования, в которой субъективность (сингулярность) открывает себя как конкретную форму взаимоотношения конечного и бесконечного, временного и вечного. Зная о негативности («объективной неопределенности») бесконечного в существовании, об обманчивости бесконечного, заключенной в непрестанном становлении экзистирующего[164], субъективный мыслитель в своем отношении к истине, с одной стороны, сам должен быть одновременно позитивен и негативен, с другой стороны, то же самое должен выражать в своем сообщении. Другими словами, побуждение к самодеятельности основывается на реактивации внутренней работы усвоения, *интериоризации*[165], «перерабатывающей» противоречие между конечным и бесконечным в конкретный принцип утверждения субъек-

[162] Theunissen M. *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard.* S. 78.
[163] Киркегор говорит в этой связи о форме, имеющей характер противоположности – *Modsaetnings-Formen*, – или контрастной форме.
[164] *Послесловие*. С. 108, 109.
[165] Ср.: там же. С. 107.

тивности. И если Киркегор описывает эту внутреннюю диалектику негативности и позитивности в существовании, используя образ «раны» – субъективный мыслитель, говорит он, «держит открытой рану негативности»[166], – то задача майевтика в том и состоит, чтобы эту рану «разбередить». «...Подобно тому как субъективно экзистирующий мыслитель открылся посредством двойственности (т.е. двойной рефлексии. – *Т. Щ.*) сам, так и секрет сообщения заключается как раз в том, чтобы открыть другого»[167]: открыть другого значит здесь «вскрыть» для него зияние становления, позитивный профиль которому может придать только работа интериоризации, т. е. конституирования субъективности.

Бытие в становлении (как определение экзистенции) является, таким образом, центральной проблемой, но никак не *темой* субъективного мыслителя, которую он мог бы обозначить *прямо*. Майевтика является в таком случае способом актуализации этой проблемы в измерении интерсубъективности. Способом и искусством, предполагающим владение контрастной формой сообщения, т. е. (риторическое) умение совмещать качественные противоположности (например, шутку и серьезность), диалектическая взаимосвязь которых призвана расшевелить адресата. Вот как этот прием описывается Киркегором (Анти-Климакусом) в работе *Упражнение в христианстве*: «Сообщение, которое является единством шутки и серьезности, является знаком противоречия. Такое сообщение не является прямым сообщением, получатель не может *прямо* сказать, что есть что, именно потому что сообщающий не сообщает *прямо* ни шутку, ни нечто серьезное. Что касается такого сообщения, то серьезность располагается здесь в другом месте и заключается в том, чтобы сделать получателя самодеятельным (selvvirksom) – что является, если понимать чисто диалектически, наивысшей

[166] *Послесловие*. С. 108.
[167] Там же. С. 96.

серьезностью при сообщении»[168]. Эта форма сообщения является одновременно формой самого субъективного мыслителя, который в своем отношении к истине «обладает комизмом в той же мере, в какой по самой своей сути обладает пафосом»[169]. Одним из главных риторических приемов становится, таким образом, использование разнообразных антитетических структур, призванных вывести адресата из инертного, сомнамбулического, рассеянного состояния[170], а все майевтическое предприятие принимает вид расставления ловушек, ибо задача майевтика заключается именно в том, чтобы «обманом вовлечь в истину»[171].

Заключительная часть в определении «второй рефлексии», в которой указывается на то, что она (рефлексия) «воспроизводит собственное отношение экзистирующего сообщателя к идее», также должна быть соответствующим образом проведена через рефлексию в отношении адресата сообщения. Отличие этого аспекта косвенного сообщения от рассмотренного выше состоит в том, что здесь принимается во внимание содержательный план сообщения, т. е. те идеи, которые должны быть сообщены, но которые не могут быть названы «предметом» сообщения в силу их принципиальной необъективируемости,

[168] Kierkegaard S. *Indøvelse i Christendom.* SV, Bind 16. P. 123.

[169] См.: *Послесловие*. С. 102 и далее (весь параграф).

[170] См. об этом подробнее: Hagemann T. Op. cit. В изобретении таких антитез Киркегор доходит до уровня пунктуации, изменяя привычные правила и используя ее в майевтических целях. См. в этой связи: Pap. VIII–I, A 33–38 (*Кое-что о моей пунктуации*).

[171] Pap. VIII–2, B 85, 23–24. Позднее в работе *Точка зрения на мою деятельность как автора* Киркегор посвятит отдельный параграф тому, что его «эстетическая продукция, рассмотренная с позиции всего творчества в целом, является обманом», предупредив, что «не следует обмануться словом “обман”». Напоминая о Сократе, он снова напишет, что «можно обманом вовлечь человека в истину» (bedrage ind i det Sande) (Kierkegaard S. *Synspunktet for min Forfatter-Virksommhed.* SV, Bd. 18. P. 104).

т. е. исключительно сингулярного исполнения. Например, идея о том, что истина – это субъективность, внутренность, усвоение.[172] Синонимом указанного воспроизведения является у Киркегора понятие экзистенциальной *редупликации*[173], означающей экзистирование в том, что говорится и понимается, и выступающей экзистенциальным эквивалентом познания, т. е. составляющей смысл этического самопознания индивидуума. Поскольку задача сообщения состоит в том, чтобы подвигнуть на такую редупликацию адресата, ее осуществление со стороны майевтика опять же, как справедливо подчеркивает Хагеманн[174], само должно быть косвенным сообщением: практикующий редупликацию майевтик своим поведением должен снова-таки отталкивать адресата к самому себе, а не делать его приверженцем и глашатаем убеждений «учителя»[175].

Право на майевтику: отвечающая субъективность

При всем формальном сходстве майевтического отношения к *другому* с хайдеггеровской «заботливостью» (Fürsorge)[176] следует обратить внимание на два принципиальных момента, не позволяющих отождествлять позиции Киркегора и Хайдеггера, равно как и рассматривать теорию косвенного сообщения как «онтическую» разработку экзистенциала «заботливости». Во-первых, раз-личие (обособление, отделение друг от друга, индивидуация) рассматривается у Киркегора как структура коммуника-

[172] Ср.: *Послесловие.* С. 98–99.
[173] См.: Pap. VIII–2, B 85, 17; B 88.
[174] См.: Hagemann T. Op.cit. S. 49.
[175] Ср.: «Адресат не может стать учеником или приверженцем, потому что это этически омерзительно» (Pap. VIII–2, B 81, 20); «Отталкивание должно иметь энергетическое выражение в поступке» (Pap. VIII–2, B 81, 29). Ср. также: *Послесловие*. С. 97.
[176] Ср.: Theunissen M. *Der Andere*... S. 181.

тивной ситуации; во-вторых, именно в силу интерсубъективного характера самоопределения Киркегор никогда не мог бы сказать, что субъективный мыслитель, поскольку он достиг этического самопонимания, «может стать “совестью” других»[177], для него это было бы столь же «этически омерзительно», как и стать прямым приверженцем и глашатаем «этического» убеждения «учителя». Сказанное заставляет с особым вниманием отнестись к фундаментальной, этически значимой *асимметрии*, конститутивной для всякой ситуации этического сообщения, — той асимметрии, которая вынуждает Киркегора поставить вопрос о *праве* на косвенное сообщение. Действительно, сколь бы ни была искусной тактика самоустранения, стратегия косвенного сообщения — в той мере, в какой есть ведущий и есть ведомый, воспитывающий и воспитуемый, наставляющий и наставляемый, — восстанавливает как будто бы классическую схему учитель—ученик. Но в том-то и дело (иначе не было бы вопроса о праве, как его не было в классической парадигме, где право «учителя» основывалось на непререкаемом авторитете), что Киркегор всячески подчеркивает, что в этической сфере (т. е. в том, что касается этической *само*стоятельности) ни один человек не может обладать авторитетом по отношению к другому, и потому сообщающий никакой не «мастер», не учитель, а такой же ученик, как и адресат его сообщения.[178] Это одно из главных диалектических требований к этическому сообщению: в нем (косвенно) должно быть выражено, что воспитывающий сам пребывает в модусе «воспитываемости», т. е. вовлекается в этот воспитательный процесс не на неких авторитетных (субстанциальных или же конвенциональных) началах, а в «наивном» аспекте индивидуальной задачи этического *само*определения. «...В искусстве экзистирования, — пишет Киркегор, — не может быть никакого учителя в прямом смысле этого сло-

[177] БВ. С. 298.
[178] Pap. VIII–2, B 81,16–17; 81,21.

ва... В том, что касается экзистирования для всех экзистирующих есть лишь один учитель – сама экзистенция».[179]

В рамках интерсубъективного опыта вопрос о праве на косвенное сообщение, который формулируется и приобретает свою остроту у Киркегора по контрасту с не требующим оправдания божественным откровением и представляющим его апостольским словом[180], так вот в этическом контексте интерсубъективной связи этот вопрос должен быть понят как необходимость оправдания *инициативы* косвенного сообщения. Оправдания, прежде всего, перед лицом подозрения в манипуляции другим, «косвенном» насилии – подозрения, основанного на имплицированном в идее («экзистенциале») воспитания онтологическом (экзистенциально-этическом) приоритете одного человека над другим. Оправдание в таком случае было бы возможно, если бы удалось показать, что само конституирование этой инициативы (исходный принцип ее возникновения и осуществления) исключает всякую монологическую авторитарность (и значит также подавление и тотализацию). Контуры такого обоснования (где обосновать значит, прежде всего, обнаружить этическую релевантность) инициативы косвенного сообщения мы находим в размышлениях Киркегора по поводу собственной майевтической *практики*. «Для понимания всей моей писательской деятельности, майевтического подхода и т. д., – говорит он в дневнике, – необходимо также понять экзистирование моей писательской личности: что я *qua* писатель сделал личностным экзистированием, чтобы поддержать таковую (деятельность. – *Т. Щ.*), осветить, сокрыть, придать направление и т. д. Нечто, что ... столь же интересно, как и вся писательская деятельность. И таким образом, в неком более идеальном смысле, все ведет назад к Единичному, каковой не есть я в эмпири-

[179] Pap. VI, A 140.

[180] В этой связи Киркегор неоднократно возвращается к вопросу о парадоксальном характере экзистенции апостола.

ческом смысле, но автор... // Все это необходимо, чтобы прояснить мое положение в развитии. Люди полагают, что объективность выше субъективности – все наоборот. То есть, объективность, которая имеет место в отвечающей субъективности, – это финальное. Система была бы чем-то нечеловеческим, чему никакой человек как auctor и exsecutor не мог бы отвечать».[181]

Центральная идея этого решающего «признания» – идея *отвечающей субъективности*, разрывающая имманентность системы и открывающая объективность как не допускающее тотализации измерение исторического мира. Объективность представляется здесь как проекция и «дело» ответа, т. е. как конкретное интерсубъективное смыслообразование, сингулярность которого является конститутивным принципом обновления истории именно в той мере, в какой не может быть редуцирована к идее Всеобщего. Единичный является субъектом «объективной» истории как *субъект ответа*. Участвовать в смысловом обновлении истории (исторической жизни сообщества) индивидуум может, лишь засвидетельствовав историчность собственного становления, т. е. осуществив свою Единичность в форме *ответа*. Этот герменевтический круг кладет конец самотождественности субъекта, тотальности в понимании истины и ее нейтральности. Быть Единичным значит отвечать, реализовывать свое бытие как *способность к ответу*, которая в рамках киркегоровского наследия осмысляется как способность этической *само*стоятельности[182], способность брать на себя ответственность за свое существование.

[181] Pap. X–1, A 145.

[182] В этой связи Киркегор фиксирует в *Лекциях* соответствующие формулы «неэтического» и этического существования: 1. Стоять – единственно при помощи другого (At staae – ene ved en Andens Hjaelp). 2. Стоять одному – при помощи другого (At staae ene – ved en Andens Hjaelp). Последняя позиция как раз и предполагает майевтическое отношение (Pap. VIII–2, B 82,15).

Таким образом, практика косвенного сообщения должна быть понята как *ответ*, идя на который Киркегор выступает не как эмпирический (психологический) субъект, а как субъект истории – Единичный, или *автор* ответа: ответа на фактическую *ситуацию* своего времени, экзистенциальный кризис своей эпохи, – ответа, который имеет форму *обращения*, обращения к своим современникам по поводу одного-единственного вопроса: умения быть Единичным. Иначе говоря, инициатива по пробуждению и наставлению должна пониматься как элемент соучастия, вместе со своими современниками, в одной эпохе. Именно постольку, поскольку эта инициатива имеет форму ответа, она предполагает особую стратегию обращения к адресату, такую, при которой автор инициативы должен обеспечить необходимые условия для того, чтобы стал возможен ответ *другого*, ответ, в котором осуществляется его единичность. Ведь согласно идее «отвечающей субъективности» экзистенциальная реабилитация – это реабилитация способности к ответу, который мы с полным правом (перефразируя и перетолковывая Гадамера) можем назвать «действенно-историческим», поддерживая тем самым данное ранее определение практического смысла косвенного сообщения как экзистенциальной реабилитации современности. Рассмотренная выше этическая рефлексия в отношении адресата сообщения, требующая от майевтика стратегически важного самоустранения, с одной стороны, позволяет его обращению (к современникам) осуществиться как ответу (на кризис эпохи), ибо подобное самоустранение является способом индивидуации и как таковое поддерживает единичность (и, значит, историческую действенность) ответа, сплетается с ней; с другой стороны, это этически значимое самоустранение должно освободить место для собственного ответа получателя сообщения. То есть майевтик должен задать такую коммуникативную ситуацию, в которой сам он как личность «исчезает», ретируется,

оставляя читателя «наедине» с собственной возможностью экзистирования[183] и подводя его тем самым к необходимости решения, этического выбора. Так возникает сложная сеть псевдонимов, ибо конкретность обращения предполагает разное экзистенциальное качество адресатов сообщения.[184] В этом смысле известное учение о стадиях существования, представленное множеством разных голосов, разработано специально для того, чтобы настичь каждого читателя на его «месте» и оттуда вести его к экзистенциальной трансформации.[185] Право на косвенное сообщение проистекает, таким образом, из диалектической связи ответа и обращения, которая имплицирована в идее отвечающей субъективности. Действенно-исторический ответ – это всегда и обращение, а право на инициативу выступает условием обновления конкретного исторического сообщества.

Творчество Киркегора – это обращение в форме ответа и ответ в форме обращения. Как таковое, т. е. как *практика* косвенного сообщения, оно предполагает новую, коммуникативную, парадигму исторической жизни сообщества и само инициирует эпоху, в которой объективность более не делегируется «хитрости мирового разума»,

[183] Ср. фрагмент о сообщении в форме возможности в *Послесловии* (с. 411 и далее).

[184] Киркегор вполне мог бы подписаться под словами Р. Барта: «Рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора» (Барт Р. *Смерь автора* // Барт Р. *Избранные работы. Семиотика. Поэтика.* М., 1989. С. 391), – не разделяя при этом самой концепции «автора-скриптора» знаменитого французского семиотика именно потому, что она предполагает методическое элиминирование *этической* инстанции и позиции *ответа*, заставляя смысл безлично играть и преломляться в сложной ткани текста и оставляя пишущему в удел возможность (если получится) наслаждаться этой игрой. Ср. также: Содейко Т. *Текст и действительность: о «постмодернизме» текстовой стратегии Киркегора* // Балтийские философские чтения. СПб., 2004. С. 59–75.

[185] Kierkegaard S. *Synspunktet for min Forfatter-Virksommhed.* SV, Bd. 18. P. 96.

а учреждается в свершении *ответности*[186], т. е. помещается в контекст конкретного становления интерсубъективности, выступая в известном смысле как его эпифеномен. Применительно к хайдеггеровской аналитике Dasein коммуникативная формула «обращение в форме ответа/ответ в форме обращения» означала бы преодоление разрыва между ответом-возражением бывшему-Dasein и «заботливостью» в отношении (другого) «настоящего» Dasein, т. е. Dasein современника. Связывание этих проекций, предполагающее интерсубъективный подход к исторической жизни, содержит в себе принципиальное основание для целостного анализа генеративной взаимосвязи поколений, которая у Хайдеггера представлена, как известно, исключительно односторонним образом. Вопрос о (воз)рождении этической самости изначально рассматривается Киркегором в контексте исторической жизни конкретного сообщества, благодаря чему обнаруживается *сущностная взаимосвязь между майевтическим назначением косвенного сообщения и обновлением в истории*.

Заявленная как экзистенциальная *терапия* майевтическая практика субъективного мыслителя должна быть самым принципиальным образом отличена от таких способов «внутренней» реабилитации человека, как классический и экзистенциальный психоанализ (Фрейд/Сартр). Несмотря на то что с каждым из этих видов терапии экзистенциальная майевтика имеет определенное сходство. С классическим психоанализом, подчеркнем еще раз – на самом формальном уровне, ее объединяет ключевое представление о симптомообразующей функции вытеснения. Но в отличие от психоанализа, который исходит из того, что вытеснению подвергаются силы сексуального порядка (либидо), экзистенциальная терапия, обращаясь к психологическим особенностям процесса становле-

[186] Мы сознательно вводим здесь это понятие Бахтина, подготавливая почву для дальнейшего концептуального сближения учений датского и русского мыслителей .

ния-самости, выявляет душевные движения и фиксации, оттесняющие и скрывающие стремление личности к самораскрытию, ясности собственного становления. Классическим примером симптома, указывающего на задержку, патологическое искажение и даже в некотором смысле тупик в самопонимании, является у Киркегора меланхолия. Ст*о*ит особо подчеркнуть, что рассмотренная в аспекте становления-самости «нормальная» душевная жизнь заявляет о себе, согласно Киркегору, в открытости коммуникации (ясно почему: ведь раскрытие самости – это ее конкретно-историческое становление), тогда как патология – некая сковывающая раскрытие самости фиксация – обнаруживает себя в уклонении от коммуникации.[187] С точки зрения экзистенциальной терапии патологическим выступает, прежде всего, зацикливание, увязание личности в каком-то ограниченном, застывшем образе самости и упорствование в нем, ибо задачей является открытое коммуникации этическое становление-самости, на вос-становление которого и направлены усилия майевтика.

С экзистенциальным психоанализом Сартра, в свою очередь, майевтическую терапию объединяют прежде всего те концептуальные основания, которые восходят, собственно, к самой структуре экзистирующей самости, введенной Киркегором в *Болезни к смерти* и по-своему развитой французским философом в понятиях проекта, бытии-для-себя и др. Однако, несмотря на эти параллели с учениями Фрейда и Сартра, майевтика именно в методическом отношении может быть четко отделена от

[187] В *Понятии страха* Киркегор определяет подобного рода *замкнутость* как «демоническое», как «несвободу», которая страшится коммуникации (см.: Кьеркегор С. *Страх и трепет*. Пер. Н. В. и С. А. Исаевых. М., 1993. С. 214–215). Другой не менее важной работой для понимания психологического аспекта становления-самости является *Болезнь к смерти*. Подробнее об этом см. также: Ясперс К. *Реферат по Киркегору* // Топос. 2004. № 2(7), 2004. С. 41–56.

соответствующих им терапевтических практик. Не вдаваясь сейчас в сравнительный анализ классического и экзистенциального психоанализа и абстрагируясь, в частности, от критического размежевания Сартра с Фрейдом, мы, сопоставляя эти практики с экзистенциальной терапией, можем различить два основополагающих типа, или метода, индивидуальной терапии. Воспользовавшись психологической терминологией, мы можем определить эти два типа соответственно как *интровертированную* и *экстравертированную* методики, где «интра» и «экстра» указывают на отношение реабилитационной работы к историческому миру.

Интравертированная методика, представленная Фрейдом и Сартром, нацелена на реабилитацию *эмпирического* субъекта во всем его индивидуальном своеобразии. Психоаналитик сосредоточивается здесь исключительно на биографическом плане, истории «душевной жизни», тогда как социально-историческая эпоха, которая определяет жизненный мир пациента, остается непроблематизируемым горизонтом, нетематизируемой предпосылкой. Задача терапии в данном случае – оптимизация внутренних условий для ясного и уверенного существования индивида в мире: у Фрейда при этом делается акцент на нормализации, восстановлении нормальной социальной интегрированности, у Сартра – на достижении ясности в отношении собственного фундаментального выбора (проекта), в свете которого должны найти объяснение все факты жизни человека и который представляет личность как нередуцируемую целостность. Другими словами, экзистенциальный психоанализ объясняет, почему человек является тем, чем он является в мире, рассматривая, таким образом, человека как помещенную в мир становящуюся тотальность, как *индивида*. Согласно Сартру, человеческое бытие как беспрерывная историзация подчинено изначальному проекту. Выявить его значит раскрыть смысл, ориентацию «внутримирной»

истории индивида, истории его жизни.[188] Интравертированная методика оказывается связанной, таким образом, с культивированием индивидуализма: именно в той мере, в какой историческое свершение интерсубъективного мира выносится за скобки. Принятие социально-исторического мира как данности (нетематизируемой предпосылки) является условием возможности *объективной* (объективирующей) позиции аналитика по отношению к пациенту, «позиционирующей» терапевта как носителя соответствующей компетенции[189].

[188] Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии.* Пер. В. И. Колядко. М., 2000. С. 567 и далее.

[189] Переосмысление учения Фрейда в социальной теории Касториадиса представляет собой как раз попытку придать психоанализу статус «экстравертированной» практики, призванной содействовать формированию способной к саморефлексии субъективности и выступающей таким образом как часть заявленного греческим мыслителем «революционного» проекта автономии, в котором автономия общества осуществляется посредством реализации автономии отдельными индивидами. (См.: Касториадис К. *Воображаемое установление общества.* Пер. Г. Волкова, С. Офертас. М., 2003. С. 116–122). Психоаналитическая работа, помогающая индивиду стать автономным, определяется Касториадисом как «практическая/поэтическая деятельность, в которой оба участника являются действующими и пациент выступает главным агентом развития своей собственной самодеятельности. Я называю ее поэтической, – говорит Касториадис, – поскольку она креативна: ее результатом является – или должно быть – самоизменение человека – то есть, строго говоря, *появление другого существа*» (курсив мой. – *Т. Щ.*) (Castoriadis C. *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination.* Standford, 1997. P. 129.) Таким образом, Касториадис продолжает традицию майевтического сообщения, вполне заслуживая названия (ирония истории) «греческого Киркегора», если, конечно, не забывать, что это определение столь же фигурально, как и «датский Сократ» применительно к Киркегору. Подобно тому как майевтика Киркегора отличалась от майевтики Сократа принципиально иной концепцией *времени*, экзистенциальная реабилитация современности датского мыслителя отличается от «поэтической» деятельности Касто-

Экзистенциальная терапия, напротив, представляет собой *экстравертированную* методику, поскольку ее интенцией, как уже не раз отмечалось, является преобразо-

риадиса иным осмыслением (а также исполнением) конкретной *диспозиции* практикующего майевтика и «подопечного». У Касториадиса эта диспозиция определяется как отношение психоаналитика и пациента, которое с необходимостью предполагает, во-первых, объективирующую установку по отношению к последнему, сопряженную с требованием профессиональной компетентности (так, Касториадис подчеркивает, что психоанализ должен быть дополнен анализом институтов, поскольку эго пациента является во многом социальным продуктом), и, во-вторых, свойственный этой практике «переход на личности»: психоаналитик работает с конкретным биографическим лицом («воображаемый» психоанализ, не адресованный никому in concreto, может быть хорош как теоретическое пособие, но сам по себе никакой *действительной* силы не имеет). Касториадис не объяснил самого главного: каким образом может быть нейтрализована прямая зависимость пациента от психоаналитика. Ведь если цель последнего – привести индивида (стоит напомнить, что речь не идет о «клинических случаях») к возможности социальной жизни на началах автономии, то интимное пространство их межличностного общения, этот имманентный терапевтический мир, созданный и управляемый «Его компетентным величеством» психоаналитиком, сам должен быть каким-то образом демифологизирован, причем не постфактум: этот деструктивный момент должен быть внутренним пульсом самой психоаналитической практики, иначе психоаналитики превратятся в новую жреческую касту, а заявленный «поэзис» уподобится акту божественного творения. Короче, психоаналитик должен работать так, чтобы субъект-объектная иерархия пребывала в состоянии латентного суспендирования, чтобы имплицитной нотой всех терапевтических бесед было «король-то голый» – в том смысле, что именно ради блага автономного общества нужно постоянно отзывать претензию на непререкаемый авторитет в интерсубъективной деятельности, призванной такому обществу содействовать. Как достичь этого в указанной диспозиции (оснащенной множественными знаками-фиксаторами иерархии: табличка на дверях, секретарша, непременная *односторонняя* исповедь, журнал наблюдений, чек…), остается не ясным. Киркегор же собственной майевтической практикой предлагает другую диспозицию: автор – читатель, которая позволяет майевтику избегать формирования «авторитетной по-

вание исторического мира благодаря экзистенциальной трансформации индивидуума. Эта коммуникативная практика осуществляется в режиме принципиальной проблематизации смысловых данностей конкретной эпохи, что делает невозможным «объективно-научное» возвышение майевтика над своим подопечным[190], интерсубъективная связь которых требует равного *двустороннего* испытания и конкретно-исторического исполнения способности быть этической самостью, посредством чего единичный экзистирующий индивидуум выступает уже не как замкнутая на себя тотальность (со свойственной ей имманентной историизацией), а как участник обновления исторической жизни конкретного сообщества, т. е. как субъект истории, или – *отвечающая субъективность.* Речь идет, таким образом, об обретении нового исторического самосознания, которое Фуко, в работе *Что такое*

зиции», а в плане адресата предоставляет ему стратегическую возможность затронуть *всякого*. Искусство майевтики – это, прежде всего, свобода от любых властных фиксаций, искусная *легкость*, которую Киркегор определяет как «образованное обхождение отдаляющей идеальности» и которая, по его мнению, должна быть принципом всех «наставительных» речей. *Лекции* показывают, что он был убежден, что подобное мастерство может составить и ткань беседы, в точности следуя в этом методу Сократа. – В современной мысли Р. Рорти как никто другой актуализировал философское и социальное значение киркегоровского наследия, проведя различие между систематической и наставительной философиями и указав на их принципиальную несводимость друг к другу. См.: Рорти Р. *Философия и Зеркало природы.* Новосибирск, 1997. С. 264–292.

190 Ср. с апелевской моделью «частично суспендированной коммуникации», рассмотренной на примере общения психотерапевта со своим пациентом и предполагающей как раз объективно-научное дистанцирование по отношению к последнему. Apel K.-O. *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht.* In: Apel K.-O. *Transformation der Philosophie.* Bd. II. Frankfurt am Main, 1973. S. 123ff.

Просвещение[191], назвал «установкой современности», возводя ее к практическому повороту в философии Канта, сделавшего «повесткой дня» укорененность философии в актуальном социально-историческом контексте (ситуации). Отталкиваясь от тех черт мышления Канта, которые выделяет Фуко (рефлексия по поводу актуальности собственной работы; внутренняя связь своих сочинений, исторической рефлексии и частного анализа того конкретного момента, в который и ради которого он писал; размышления о «сегодня» как о поводе для частной философской задачи), мы уверенно можем назвать Киркегора наследником Канта в деле одновременной проблематизации отношения к настоящему, способа исторического существования и самоконституирования. Интенция на преобразование самости и мира (в котором она становится таковой), содержащаяся в критической рефлексии на предмет собственного исторического бытия, находит себе место, как мы видели, в особой коммуникативной стратегии Киркегора. Теория и практика косвенного сообщения в своих принципиальных положениях выступают при этом не чем иным, как развитием дела Канта в направлении «критики исторического разума».

Между Гадамером и Хабермасом

Проведенный анализ позволяет говорить об экзистенциально-этическом со-общении как самостоятельном измерении коммуникативного опыта, культивирование которого (измерения) образует отдельную задачу философской и социально-гуманитарной рефлексии. В этой связи необходимо подчеркнуть нередуцируемость данного измерения к тем сферам/аспектам коммуникативного

[191] Фуко М. *Что такое Просвещение?* // Вопросы методологии. 1996. № 1–2. С. 44–54.; http://www.lib.ru/CULTURE/FUKO/nachala.txt

опыта, которые анализируются в трех базовых теориях современной коммуникативной философии, а именно: в философской герменевтике Гадамера, трансцендентальной прагматике Апеля и теории коммуникативного действия Хабермаса – что должно учитываться при попытках построения универсальной теории коммуникации.[192] Поскольку систематический анализ этого вопроса не входит в задачи данной работы, мы ограничимся лишь некоторыми, наиболее принципиальными замечаниями, позволяющими зафиксировать собственное место Киркегора (теории и практики косвенного сообщения) в «коммуникативном повороте» современной философской мысли. Особого внимания заслуживает при этом прояснение соотношения позиции Киркегора с теоретическими позициями Гадамера и Хабермаса: с первым – в силу того что в рамках философской герменевтики экзистенциально-практическое измерение понимания тематизируется самым эксплицитным образом и, соответственно, возникает иллюзия поглощения этики герменевтикой, со вторым – с учетом той критики, которой подверг Хабермас творчество датского мыслителя. В той мере, в какой речь идет о месте коммуникативной стратегии Киркегора между *онтологической* стратегией Гадамера, показывающего историю как герменевтическое свершение, и *прагматической* стратегией Хабермаса и Апеля, разрабатывающих универсальные принципы коммуникативного взаимодействия на условиях объективирующего (критического) дистанцирования по отношению к предмету обсуждения, мы можем абстрагироваться здесь от концептуальных особенностей учения Апеля и рассматривать позицию Хабермаса как репрезентативную для данного подхода.

[192] Ср.: Инишев И. Н. *Измерения коммуникации (идея интегральной коммуникативной теории)* // Топос. 2006. № 1(12). С. 53–66. В данной статье этическое (межличностное) измерение тематизируется исключительно как «естественная» составляющая герменевтического диалога.

Позиция Киркегора обретает особую актуальность и может быть четко определена в своей специфике именно в контексте полемики между философской герменевтикой и социально-критической теорией (критикой идеологии). В известной дискуссии между Гадамером и Хабермасом Киркегор разделял бы точку зрения последнего в принципиальном требовании дистанцирования субъекта по отношению к традиции. Вопреки антисубъективизму герменевтики, представляющей диалогическое свершение истории как «деяние самого дела» и рассматривающей, соответственно, понимание не как действие субъективности, а как включенность в свершение предания, т. е. как истолковывающее опосредование традиции современностью, Киркегор, напротив, делает акцент на принципе субъективности, «возвращении субъективности к самой себе» как экзистенциальном условии того, что выше – contra Гадамер – было названо действенно-историческим *ответом*. В отличие от гадамеровского понятия «действенно-исторического сознания», последнее высвечивает субъективность не в аспекте конечного исполнения традиции, а в аспекте преобразующего участия в таковой. Таким образом, общее для Киркегора и Гадамера понимание истории как коммуникативного процесса оказывается представлено в двух прямопротивоположных концепциях: одна анализирует надындивидульное измерение исторического смыслообразования – отсюда тенденция к тотализации традиции, ее гипостазирование; другая проясняет способ бытия субъекта истории, позволяющий рассматривать последнюю в аспекте критического обновления, разрыва любой тотальности. Эта разница в подходах ясно обнаруживается в полярной оценке философии Гегеля, заслуживающей признания в качестве концептуального ориентира у Гадамера и встречающей разоблачительную экзистенциальную критику у Киркегора.

Указанную противоположность нужно понимать, однако, не в смысле некоторой дилеммы: речь идет не о том, чтобы предпочесть одну концепцию другой, а о том, чтобы отдать должное каждой из них в той мере, в какой они имеют дело с различными измерениями коммуникативного опыта, и на этом основании поставить вопрос о взаимоотношении между ними. Известно, что после написания *Истины и метода* Гадамер все больше и больше делал акцент на самопонимании и самоистолковании как центральном моменте герменевтического процесса. В этой связи особенно показательна небольшая работа *Герменевтика как практическая философия*[193], где введенное уже в *Истине и методе* понятие «применения» приобретает подчеркнутое экзистенциально-этическое звучание, ибо трактуется Гадамером в терминах *риска* и опасного приключения. Понимание, осуществляемое как истолковывающее применение, является «рискованным делом» в той мере, в какой оказывается связанным с экзистенциальным измерением само-отнесенности. Интерпретируя некие содержания, толкователь определяет смысловой горизонт собственной жизнедеятельности – в этом смысл аппликации, или *усвоения,* понятого. Риск предполагает, что осуществление толкования, т. е. определенного усвоения предмета понимания, чревато экзистенциально-практическим преобразованием самого интерпретирующего. Иначе говоря, понимающий, будучи *открыт* унаследованному (обращенному к нему) слову предания, интерпретируя его, оказывается открыт изменениям на уровне самопонимания, т. е. конкретно-исторического определения самости. Однако, говоря о рискованности истолкования как *ответа* на переданный смысл, герменевтика не выясняет экзистенциальные условия возможности такого риска. Чтобы выявить подобную рискован-

[193] Gadamer H.-G. *Hermeneutik als praktische Philosophie.* In: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie.* Hrsg. M. Riedel. Freiburg, 1972. S. 326–345.

ность герменевтической работы и *пойти* на этот риск, требуются онтологические основания иного рода, нежели «деяние самого дела». Пока толкователь рассматривается как «передаточное звено» – посредник – в свершении традиции, даже возможная экзистенциальная рискованность такой работы характеризует его с пассивной стороны: т. е. как того, кто – через истолкование – подвергается риску, с кем нечто происходит.[194] Вопрос в том, какие субъективные предпосылки позволяют интерпретатору отнестись к своему герменевтическому предприятию как рискованному и решиться пойти на этот риск – а ведь только тогда мы можем говорить о последнем как об этическом риске. Когда Киркегор резюмирует: «Если что-либо в мире и может научить человека рисковать, так это этика»[195], – он вводит риск как индикатор самодеятельности индивидуума, его этической самостоятельности, которая порывает с некритическим отождествлением себя с традицией, выступая, таким образом, экзистенциальной предпосылкой ее обновления. Если тема риска у Гадамера призвана быть индикатором обновления традиции, то герменевтика учит рисковать ровно постольку, поскольку оказывается фундирована в этике. Подобно тому как не всякая передача (воспроизведение) смысла является его обновлением, так и не всякое применение будет носить рискованный характер.[196] В противном случае риск теряет этическое измерение – что, по нашему мнению, как раз не соответствует позиции Гадамера. Если толкование может и должно быть рискованным делом, т. е. если применение не только механизм свершения традиции, но и

[194] Ср. также: Гадамер Х.-Г. *Истина в науках о духе* // Топос. 2000. № 1. С. 7–12.

[195] *Послесловие*. С. 176.

[196] Так, Киркегор разоблачает теологические сочинения своего времени, которые, свидетельствуя о жизни определенной традиции, одновременно *препятствуют* становлению христианином, внося свой вклад в прогрессирующее забвение экзистенциальной истины христианства.

экзистенциально-этическая *проблема*, то ее прояснение принадлежит уже не сфере герменевтики, а разворачивается в области экзистенциальной диалектики. Вместе с темой риска Гадамер вводит, таким образом, в философскую герменевтику имплицитный этический императив, обоснование которого выходит за рамки самой герменевтики.

Встречный вопрос майевтика герменевтику заключался бы тогда в том, каков способ бытия самости, обусловливающий этическую релевантность и рискованность истолкования? Типологическое отличие герменевтического диалога от экзистенциальной коммуникации, согласно данной Киркегором классификации, состоит в том, что в первом базовая рефлексия насчет сообщения разворачивается в направлении предмета разговора (предметного смысла) (Sache), а во второй – в направлении адресата сообщения. То, *ради чего* начинается и ведется майевтическая беседа, – не некий требующий разъяснения «предмет», а само (этическое) умение быть экзистирующим индивидуумом. Поэтому «дело» здесь идет о *непредметном* понимании, т. е. этическом самопонимании участников коммуникации. Предмет разговора, как уже указывалось, выполняет при этом служебную функцию и выбирается исходя из майевтического назначения косвенного сообщения, т. е. определяется в зависимости от фактической интерсубъективной ситуации. Отсюда ясно, что герменевтический диалог, *если* он исполняется как межличностная, этически релевантная, рискованная коммуникация, с необходимостью содержит в себе майевтическое (непредметное) измерение, или этическую рефлексию.[197]

[197] Ср.: «Что воистину заслуживает названия “разговор”, хотя и концентрируется на некоем предмете (eine Sache) и имеет в такой концентрации свою ценность, однако же дело касается при этом партнеров, которые взаимно принуждают друг друга отыскать и выдать (herzugeben) скрытые для них самих основания их решимости. Таким образом, привнесенное в этой коммуникации слово есть собственная *экзистенция* (die je eigene

Однако, в силу того что определяющим для него является *предметный* интерес, последняя выступает имплицитным *проблематическим* основанием, которое Гадамер пытается обеспечить, подчиняя герменевтический разговор идеалу дружбы. В отношении чего субъективный мыслитель снова мог бы спросить: каков модус бытия самости, делающий возможным дружескую коммуникацию? – предполагая этим вопросом, что возможна коммуника-

Existenz), которая, однако же, не может быть просто всего лишь выставлена (herausgestellt) или вовсе представлена (dargestellt), но привносится благодаря слову и ответу (in der Weise von Wort und Antwort) с другими экзистенциями в процесс, который может быть назван не просто языковым взаимопониманием, но коммуникацией – *экзистенциальной коммуникацией* (Ясперс)». И далее: «Для подобных более глубоких форм коммуникации важны пра- и паралингвистические формы выражения. Сюда относится язык тела, выразительные средства голоса, формальные и неформальные обряды совместного бытия и богатое поле того, что зовется стилем. Способ, *каким* со мной заговаривают, сообщает мне, *в каком качестве* я оказываюсь запрошенным в разговоре. Способ, *каким* я отвечаю, сообщает, *в качестве кого* я отвечаю. И то, *что* я отвечаю, может быть понято правильно и точно, только если было понято, *в качестве кого* я отвечаю. Это “личностное” сообщение выражается в медиуме “предметных” (“sachlicher”) сообщений; оно не имеет никакого собственного языка, никакого собственного кода. Кажется, что происходит лишь обмен информацией, в действительности же дело касается коммуникативных экзистенций в их *бытийном* (*seinsmässigen*) обмене. Коммуникация является “человеческой” только тогда, когда вместе с предметом определенным образом дается и самость» (Rombach H. *Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation. Zur kritischen Phänomenologie des Verstehens und Missverstehens*. In: *Phänomenologische Forschungen.* Hrsg. E. W. Orth. Bd. 4. Mensch, Welt, Verständigung. Karl Alber, Freiburg – München, 1977. S. 26–27). Однако приведенное описание «диалогической коммуникации» остается как раз двусмысленным в том отношении, что не сопровождается различением герменевтической и майевтической беседы, отличающихся именно тем, *что* выступает *ведущим* интересом для того, кто вступает в разговор: прояснение предметного смысла или экзистенциальное наставление.

тивная стратегия, которая изначально будет подчинена *майевтической* задаче культивирования этической самости, т. е. будет руководствоваться в первую очередь не предметной, а этической рефлексией, подвигая (пытаясь спровоцировать) *другого* на самодистанцирование от герменевтического горизонта традиционного жизненного мира, что одно только и может сделать интерпретацию унаследованных содержаний *рискованной*.

Отличие майевтики как экзистенциальной реабилитации современности от критической теории состоит, в свою очередь, в том, что адресат последней – это человек, уже готовый или способный к критике. Именно потому, что он «готов», на первый план выходит актуальный предмет критической рефлексии – определенные социально-исторические содержания, требующие *пересмотра*, т. е. акцент опять же делается на предметной составляющей. *Но как обретается критическая позиция? И может ли философия содействовать этому процессу?* Именно такую задачу (содействие в обретении критической позиции) ставит перед собой Киркегор. Его адресат – это человек, которого надо привести к способности критической рефлексии, или этической само-стоятельности. В этой связи некоторые современные исследователи указывают на комплементарность экзистенциальной философии Киркегора и социально-критической философии Хабермаса.[198] Однако тезис об их взаимодополнительности наталкивается на довольно категоричную критику Хабермаса в адрес датского мыслителя. Находя возможным и

[198] См.: Matuštik M. J. *Postnational Identity. Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel.* New York – London, 1993; его же, *Kierkegaard's Radical Existential Praxis, or Why the Individual Defies Liberal, Communitarian, and Postmodern Categories.* In: *Kierkegaard in Post/Modernity.* Indiana University Press, 1995. P. 239–263; Marsch J. L. *Interiority and Revolution* // Philosophy Today. 29 (Fall 1985), P. 191–202; его же, *Kierkegaard and Critical Theory.* In: *Kierkegaard in Post/Modernity.* P. 199–215; Westphal M. *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. Macon, Ga., 1987.

перспективным секулярное прочтение киркегоровсвого понятия самости, соответствующего нашему посттрадиционному миру в силу дистанцирования по отношению к любой конвенциональной идентичности, Хабермас подчеркивает, что подход Киркегора в силу децизионистского понимания формирования самости игнорирует интерсубъективный характер процесса индивидуации, протекающего в лингвистически опосредованной коммуникации, и потому не позволяет дать ответ на вопрос, какова рациональная форма жизни, которая могла бы социально интегрировать такого рода «подвешенную», кризисную, идентичность.[199] Очевидно, что речь идет на этот раз о встречном вопросе социального критика майевтику, обнаруживающем ограниченность экзистенциального подхода в рамках общей задачи прояснения коммуникативного, интерсубъективного опыта, рассматриваемого во всей его социально-исторической фактичности, включающей также и конкретные прагматические задачи. Учитывая подобную ограниченность, позитивной стороной которой как раз является тематическая определенность анализа, было бы важным прояснить взаимосвязь различных аспектов коммуникации (например, экзистенциальной диалектики и социальной интеграции), предполагая тем самым, что и теория коммуникативного действия Хабермаса имеет определенные границы. Нерелевантность Хабермасовой критики в адрес Киркегора заключается не в обнаружении соответствующей концептуальной ограниченности как таковой, а в том, что своей оценкой он дискредитирует ту *невербализируемую* сферу интерсубъективного опыта, которая стоит за встречным вопросом майевтика социальному критику: каков модус бытия са-

[199] См.: Habermas J. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsaetze*. Frankfurt am Main, 1988. S. 203–209; его же, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI*. Frankfurt am Main, 1987. S. 173f.

мости, который требуется в коммуникации, подчиненной идеалу коммуникативного сообщества?[200]

Критикуя проецирование этической самости в вертикальное религиозное измерение внутреннего опыта и переводя вопрос о *само*-удостоверении в горизонтальный публичный дискурс коммуникативного сообщества[201], Хабермас оценивает киркегоровское понятие «выбора себя» негативно, определяя его как децизионистский и монологический по существу. Как уже отмечалось в начале этого параграфа, оправданной такая критика может оставаться лишь до тех пор, пока мы сводим все творчество Киркегора к религиозному индивидуализму. Вместе с тем она же, по справедливому замечанию Матуштика, выступает как *категориальная ошибка*, если речь идет об этическом *само*-определении единичного индивидуума.[202] Децизионизм означает монологичное (своевольное, авторитарное) принятие решения в нормативно-значимых сферах, т. е. выбор рассматривается как децизионистский, если притязание на некоторое значимое решение принуждает волю без рациональной проверки в коммуникативном сообществе. Ошибка в оценке этического «выбора себя» как децизионистского заключается, таким образом, в том, что он переводится в категорию *предметно*-значимых решений, тогда как у самого Киркегора рассматривается как экзистенциальное условие возможности этического способа бытия, как определенная установка экзистирования, которая в плане «установления» выступает парадоксальным актом, ибо ничего, в сущности, не производит – выбор не творение ex nihilo, – но означает «лишь» принятие индивидуумом ответственности за свое бытие во всей своей исторической конкретности и обу-

[200] См.: Matuštik M. J. *Postnational Identity...* P. 125.

[201] Ср.: «Самость практического само-отношения удостоверяется в себе через то признание, которое встречают (erfahren) его притязания со стороны другого я» (Habermas J. *Nachmetaphysisches Denken.* S. 230).

[202] Matustik M. J. Op. cit. P. 122.

словленности, «во всей своей неразрывной связи с прошлым и будущим»[203]. Другими словами, выбрать – значит стать тем, кто ты есть: «Жизненная задача этика, – пишет Киркегор, – он сам во всей своей конкретности, т. е. его личная, социальная и гражданская самость»[204]. Этот тезис не просто не исключает, а имплицитно предполагает, что *само*дистанцирование в акте выбора по отношению к смысловому контексту традиционного жизненного мира должно найти, как того и требует Хабермас, социальное признание, обеспечивающее поддержание автономной идентичности через ее участие в коммуникативном сообществе. Так, из перспективы субъективного мыслителя открывается правомерность и необходимость вопроса о рациональной форме социальной жизни, соответствующей посттрадиционному миру. В свою очередь встречная точка зрения нормативного консенсуса может определиться в своих границах, признав, что ни герменевтически, ни рационально-дискурсивно ничто не гарантирует того принципиального условия этической коммуникации, каковым является этическое *само*-определение – та индивидуальная установка («как» само-отношения и отношения к другим), которая должна препятствовать тоталитарному исходу консенсуса[205] и которая позволяет Киркегору – contra Хабермас – сказать, что это «неэтично, если в качестве последней инстанции для тебя выступает согласительная комиссия»[206].

Именно в свете указанной ограниченности, этого предела, «слепого пятна» коммуникативной рациональности, становится ясной глубинная прагматическая интенция теории Хабермаса, нацеленной на то, чтобы, несмотря на эту этическую негарантированность субъективности, этого «зияния» в пространстве интерсубъективного опыта,

[203] Киркегор С. *Наслаждение и долг.* Пер. П. Ганзена. Киев, 1994. С. 342.
[204] Там же. С. 341.
[205] Ср.: Matuštik M. J. Op. cit. P 124–125.
[206] *Послесловие*. С. 607.

выработать общезначимые нормативные принципы для решения конкретных практических задач.[207] Прагматический интерес является методически определяющим для подхода Хабермаса в той же мере, в какой для Хайдеггера был определяющим интерес тотальной индивидуации. «В той же мере» означает, что речь идет о подходе, задающем телос социально-исторической жизни. И Хабермас в этом отношении не менее последователен, чем его великий предшественник. Поскольку внутренний телос человеческой речи, согласно Хабермасу, нацелен на достижение понимания с другим относительно чего-то в мире, все формы значимой трансценденции должны происходить по эту сторону рационального коллективного формирования воли, т. е. в конкретном этико-герменевтическом контексте. Отсюда критика метафизического/теологического дискурса как несоциализируемого притязания на трансценденцию и требование перевести вертикальный язык внутренности на прагматические термины горизонтальной коммуникативной интеракции.[208] По выражению Шрага, речь идет о лингвистификации сакрального, дискурсивной демифологизации, предлагающей силу лучшего аргумента вместо власти Божественной Воли и заменяющей авторитет священного авторитетом консенсуса, выступающего, таким образом, секуляризированной версией Божьего Царства.[209] Проблема в том, что это эпо-

[207] Подобное морально-практическое начинание, как это следует из работ Хабермаса, нацелено прежде всего на противодействие эстетизирующему этосу нашей эпохи, выросшему на почве критики Просвещения (Ницше, Адорно, Хайдеггер, Деррида, Фуко) и представляющему опасность, т. е. являющемуся «заманчивой» возможностью именно в силу «зияния», неустановленного характера, самости. Однако, пытаясь закрыть ворота перед современными формами эстетизма, Хабермас вместе с дискурсивной штопкой этого «зияния» элиминирует основания, которые прежде позволяли Киркегору разоблачать формы эстетизма, свойственные его времени.

[208] См.: Matuštik M. J. Op. cit. P. 17–19.

[209] Schrag C. O. *The Kierkegaard-Effect in the Shaping of the Contours of Modernity.* In: *Kierkegaard in Post/Modernity*. P. 14.

хальное «опрокидывание вертикали», которое Хабермас, во-первых, приветствует, требуя, чтобы «вертикальная ось молитвы снизошла (sich geneigt hat) в горизонтальную ось межчеловеческой коммуникации»[210], а затем – и надо отдать ему в этом должное – пытается организовать и урегулировать за счет определения такого «внутримирного» *телоса*, который позволил бы восстановить в своих правах концепт морального субъекта, – так вот это профанирование внутреннего измерения богоотношения, проходящее под знаком борьбы с монологизмом и догматизмом, при всей своей культурно-исторической релевантности не может ни аннулировать, ни вербализовать то измерение, которое Киркегор называл тайной субъективности, исходя при этом из конститутивного значения идеи бесконечности в становлении конечного экзистирующего индивидуума.[211] В этой связи Матуштик совершенно справедливо замечает, что сосредоточенность на внутренности и вертикальности у Киркегора нельзя использовать как доказательство деконтекстуализованного индивидуализма, обращая при этом внимание на более богатое постижение человека как «духа» (т. е. как самости) у датского мыслителя, чем это имеет место у Хабермаса[212], – замечание, которое имплицитно предполагает возможность другой телеологии в жизни сообщества, помимо той, которая выстраивается вокруг прагматического идеала нормативного консенсуса.

Теория коммуникативного действия и коммуникативная стратегия Киркегора разворачиваются в разных плоскостях интерсубъективного опыта, в силу чего предложенное Хабермасом различение коммуникативного и

[210] Habermas J. *Nachmetaphysisches Denken.* S. 206.

[211] В этой связи очень интересно и важно замечание Матуштика по поводу того, что в теории коммуникативного действия не существует проблемы Начала. Идеал коммуникативного сообщества не предполагает такой трудности, она дискурсивно разрешаема, тогда как согласно Киркегору она возобновляется для любого человека любой эпохи (Matustik M. J. Op. cit. P. 20).

[212] Matuštik M. J. Op. cit. P. 9.

стратегического действий[213] не в состоянии описать (классифицировать) экзистенциальное сообщение Киркегора. Майевтическое назначение такого сообщения призвано проблематизировать – ревидировать – ту перформативную установку, которая в моральном эгалитаризме Хабермаса формализуется согласно структурной симметрии лингвистической интеракции. Прагматическому интересу Хабермаса и майевтическому интересу Киркегора соответствуют различные аспекты задействования выразительных ресурсов языка: то, что запрещено в установке морального эгалитаризма (а именно: риторические приемы как недискурсивные формы убеждения), оказывается востребованным в экзистенциально-этической установке. Форма сообщения субъективного мыслителя не аргумент, а стиль, и определяется она, соответственно, не логикой тождества, а экзистенциальной диалектикой. Если Хабермасова концепция коммуникативной рациональности нацелена на достижение артикулированного согласия, выполняющего, таким образом, функцию универсального опосредования[214], то коммуникативная стратегия Киркегора нацелена, напротив, на обособление единичного индивидуума в его способности становиться этической самостью, и в этом смысле на раз-личение, которое, подчеркнем еще раз, осуществляется в рамках ин-

[213] Ср.: «В то время как в стратегическом действии один воздействует на другого эмпирически, угрожая применением санкций или рисуя перспективы вознаграждения, для того чтобы понудить его к продолжению столь желанного общения, в коммуникативном действии один предлагает другому рациональные мотивы присоединиться к нему в силу скрепляющего иллокутивного эффекта, которым обладает приглашение к речевому акту» (Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие.* Пер. С. В. Шачина. СПб., 2000. С. 92).

[214] Положение, которое (вопреки или помимо устоявшейся связи Хабермас – Кант) позволяет увидеть в концепции Хабермаса трансформированную версию философии Гегеля и на этом пути разобраться в сути конфликта между Хабермасом и Киркегором.

терсубъективного опыта и выступает, таким образом, как подлинное межличностное отношение.

Расхождение Киркегора и Хабермаса затрагивает, в итоге, саму телеологию социально-исторической жизни, которая не может быть сведена к прагматическому идеалу достижения консенсуса. В идее «отвечающей субъективности» были заданы основные концептуальные контуры для нетеологического рассмотрения метафизического вопроса о человеке – вопроса о соразмерном конечному экзистированию опыте бесконечности. Тем самым был открыт путь для постановки вопроса о новой форме религиозного опыта, которая могла бы выступить преемницей христианства (религиозности В, по Киркегору[215]) в том конкретном аспекте, что и здесь отношение к абсолютному телосу (трансценденция) должно было бы осуществляться среди конечных жизненных связей мира, в самих этих связях. Надо признать, что различение «вертикальное – горизонтальное» оказывается слишком схематичным для понимания угадываемой здесь новой формы трансценденции. Речь идет об открытости интерсубъективного опыта, в котором *может* происходить (воз)рождение этической самости и обновление исторической жизни в той мере, в какой реализуется индивидуальная способность к самостоятельному ответу. Сама коммуникативная практика Киркегора подвигает на то, чтобы переосмыслить введенное им понятие *inter-esse*[216] в плюралистическом ключе: идея «отвечающей субъективности» означает, что местом экзистенциального риска, страсти и

[215] Киркегор различает имманентную (основанную на внутреннем отношении к идее вечности) религиозность и парадоксальную (христианскую) религиозность, конституируемую разрывом имманентности и установлением межличностного отношения с Абсолютом, определяя их соответственно как религиозность А и религиозность В. См.: *Послесловие*. С. 637–643.

[216] Сам Киркегор использует его в качестве характеристики действительности экзистирующего индивидуума, разрушающей абстрактное тождество бытия и мышления. См.: *Послесловие*. С. 361.

решения выступает первоначально *наше* inter-esse. Чтобы работать в этом поле, философ не может быть ни профетом, ни только дидактиком. Он должен уметь сочетать ответственность с практикой – методически продуманным умением – самоустранения, ибо все, что делается, делается *ради* ответа.

§ 4. Событие как принцип рождения: Бахтин

Философия события Бахтина[217] является той концепцией, в которой понятие рождения приобретает отчетливые телеологические черты – при том, что телос, который здесь прорисовывается, не может быть объяснен в рамках универсальной интенциональной телеологии, идет ли речь об интерсубъективном сообществе монад (Гуссерль), опосредующей жизни традиции (Гадамер) или транссубъективном дискурсе (Хабермас)[218]. «Рождение нового» находит обоснование у Бахтина в той сфере и тех структурах интерсубъективного опыта, которые не допускают редуцирования (возведения) к некоему всеобщему принципу и именно благодаря этой несводимости к одному началу (моно-логу[219]) делают возможной *плодотворность* интерсубъективной связи. Говоря о событии как принципе рождения, мы указываем на тот горизонт, по отношению к которому «рождение нового» выступает как конечный

[217] См. в этой связи мою монографию *Событие в философии Бахтина* (Минск, 1999), где обосновывается тезис о том, что многогранное (выходящее за дисциплинарные рамки философии) наследие Бахтина обретает концептуальное единство именно в свете его учения о событии, заявленном в раннем философском трактате *К философии поступка*.

[218] Ср.: Waldenfels B. *Response and Responsibility in Levinas.* In: *Ethics as First Philosophy.* Ed. by A. Peperzak. New York, 1995. P. 41.

[219] О критике классической монологической традиции у Бахтина см. в особенности: Бахтин М. М. *Проблемы творчества/поэтики Достоевского.* Киев, 1994. С. 60–63; 285–288.

(интерсубъективный) опыт бес-конечности, рассматриваемый у Бахтина как фактическая возможность межличностного, «полифонического», отношения. В основе данного параграфа лежит тезис о ведущем значении понятия рождения в философии Бахтина, который мы попытаемся сначала прояснить на базе краткой реконструкции философской концепции мыслителя (обнаруживая, вопреки оценке Бибихина[220], принципиальное отличие учения Бахтина как от фундаментально-онтологического, так и от позднего, «событийного», мышления Хайдеггера) и затем проинтерпретировать, развивая некоторые импликации его центральных идей (проясняя на этом пути существенную разницу между позициями Бахтина и Левинаса).

Ответ и ответственность

Исходной идеей философии события Бахтина является идея прибыльности, прироста, творческого обновления в бытии, синонимом которого выступает историческая жизнь человеческого сообщества, или бытие-в-мире *как* бытие-друг-с-другом. Речь идет, таким образом, о возможности Нового в истории, которую Бахтин укореняет в особой структуре межличностного отношения. Тематизация события осуществляется в итоге как прояснение фундаментальных этических принципов обновления исторической жизни, которые обусловливают сингулярный характер «события бытия». Последнее понимается Бахтиным как уникальный (единичный) онтологический акт, который исторически свершается «между мной и другими», через меня и других, и находит выражение в различных культурных формах.[221] Как таковой он не яв-

[220] См.: Бибихин В. В. *Слово и событие* // Историко-философские исследования. Ред. А. А. Михайлов. Минск, 1991. С. 145–164.

[221] Ср. в этой связи: Rathmann Th. (Hg.) *Ereignis. Konzeptionen eines Begriffs in Geschichte, Kunst und Literatur.* Wien, 2003.

ляется актом субъективности, но представляет собой способ бытия конкретного сообщества, поэтому в индивидуальной перспективе можно говорить только об *участии* в «едином и единственном событии бытия», но никак не о его конституировании, превращающем субъекта в собственника события. Выдвигая задачу показать действительность (бытие-в-мире) как соб*ы*тие, или диалогическое (полифоническое) свершение, предполагающее, с одной стороны, персонализацию, а с другой – надындивидуальный смысловой прирост («многоголосый смысл»), Бахтин заявляет свое «учение о едином и единственном событии бытия» как новый проект «первой философии» (prima philosophia), в котором – *in overturning the tradition* – метафизический опыт (опыт бесконечности) оказывается вопросом моего отношения к *другому*.

Несмотря на некоторые принципиальные параллели в возобновлении вопроса о бытии («бытии вообще») и трактовке онтологической структуры человеческого бытия[222], Бахтин, в отличие от Хайдеггера, определяет свое «метафизическое» учение не как онтологию, а как философию поступка, феноменологию мира поступка, принципом обоснования в которой выступает не бытийное понимание (Seinsverständnis), а ответственность в отношении к *другому*: удостоверение своей ответственности в том событии, со-участником которого я всякий раз являюсь в силу своей конкретной бытийной связи с *другим(и)*, связи, которая осуществляется *как* событие. Бахтин называет такое удостоверение поступком, понимая его как активную причастность свершающемуся событию. Философия события, осмысленная как философия поступка, оказывается вне рамок онтико-онтологического различия, поскольку размыкание события-бытия осуществ-

[222] Понятиям данности и заданности у Бахтина прямо соответствуют хайдеггеровские экзистенциалы брошенности и наброска. Подробнее о параллелях и расхождениях между Бахтиным и Хайдеггером см. уже упоминавшуюся монографию *Событие в философии Бахтина*.

ляется через ответ *другому*, или ответственный поступок: «Ответственное включение в признанную единственную единственность бытия-события и есть правда положения. Момент абсолютно нового, не бывшего и неповторимого здесь на первом плане...»[223]. Иначе говоря, экстатика события разворачивается между мной и другим и несет с собой обновление, которое фундировано в осуществлении моей ответственности по отношению к другому.

Философию Бахтина можно рассматривать, таким образом, как фундаментальное продумывание тезиса о сущностной взаимосвязи экзистенциальности и фактичности, основывающееся на концептуальном переключении с вопроса о моем «интимном»[224], ни с кем не разделяемом отношении к бытию (момент «для-себя» в терминологии Бахтина), на вопрос о связывающем меня и другого событии, который феноменологически может быть прояснен только в аспекте моего активного участия в таковом, т. е. как вопрос конкретного отношения к другому[225]. Тем самым отношение трансцендирования, отличающее человеческий способ бытия и соответствующий ему метафизический опыт (опыт события у Бахтина), принимает парадоксальный оборот, поскольку «ответственное включение» в событие-бытия, открывающее «правду» (практическую истину) и «новость» конкретного взаимоотношения с другим, имеет как будто бы два полюса трансцендирования: а именно, само («связывающее нас») событие-бытия и конкретного *другого*, в бытийной связи

[223] М. М. Бахтина. *К философии поступка* // В кн.: *Работы 1920-х годов*. Киев, 1994. С. 41. (Далее – КФП.)

[224] Ср.: Хабермас Ю. *Хайдеггер: творчество и мировоззрение* // Историко-философский ежегодник. Ред. Н. В. Мотрошилова. М., 1989. С. 337.

[225] Отсюда наше принципиальное несогласие с тезисом М. Эскина, что Бахтин не решает противоречия между утверждением фундаментально активного Я и одновременным притязанием, что Я существует только с помощью другого. См.: Eskin M. *Ethics and Dialogue in the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam and Celan*. Oxford, 2000. P. 78.

с которым я становлюсь со-участником свершающегося «между нами» сингулярного события. Очевидно, что это раздвоение, эта парадоксальная «двусмысленная» трансценденция не может быть объяснена с помощью схемы вертикали и горизонтали, которая при всей своей навязчивой наглядности (или вследствие таковой?) скорее вводит в заблуждение, заслоняя подлинную тайну этой обязывающей связи с событием в лице другого и *интригующей* связи с другим в горизонте события. Снова и снова подчеркивая сингулярный характер и непредопределенность события, Бахтин настойчиво возвращает и привязывает его к моему отношению к конкретному другому, избегая тем самым всякой онтологической иерархии между событием и другим, равно как и всякой тотализации события. Другой не посредник (Гегель), а соучастник в событии-бытия, единственность которого определяется в отношении к единственности другого, обусловливающей конкретность моей ответственности перед ним. «Вертикальное» и «горизонтальное» сплетаются здесь в неразрывное сингулярное единство: «ради события» означает «ради другого» и наоборот. Событие свершается и превосходит меня постольку, поскольку имеет место быть трансцендентная *другость*[226], в отношении к которой, согласно Бахтину, я только и могу достичь само-определения, обрести и осознать свое *место в бытии,* реляционность которого диалектически схватывается Бахтиным в амбивалентной паре понятий незаместимости и вненаходимости.

Для понимания события как сингулярного принципа рождения решающее значение имеет то обстоятельство, что различение, или, как говорит Бахтин, конкретное архитектоническое противопоставление *я* и *другого*, являющееся структурой события, описывается им как изначально асимметричное отношение, как «онтологически-событийная разнозначность»[227] моей единствен-

[226] Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С. 184, 204 и далее.
[227] КФП. С. 66.

ности и единственности другого, открывающая место для долженствования в событии-бытия, «моей долженствующей активности». Долженствование находит объяснение у Бахтина не в самозаконности воли (Кант) и не в имманентном зове совести (Хайдеггер), а в этой асимметричной структуре события, мое *фактическое* положение в которой является положением *ответчика*, ибо сам*о*й моей вовлеченностью в со-бытие с другими в мире предполагает фундаментальный «факт моего не-алиби в бытии»[228], означающий, что до всякого конкретного поступка я со своего места в бытии несу ответственность перед другим в связывающем нас сингулярном событии. Отвечать со своего единого и единственного места в бытии – такова, по Бахтину, «онтологически-событийная» и одновременно этическая задача человеческого бытия. Быть значит отвечать: человек *hat zu antworten*[229] – так можно было бы зафиксировать его принципиальное концептуальное расхождение с Хайдеггером, рассматривавшим онтологический вопрос о человеке в аспекте «hat zu sein». Участие в событии основывается, таким образом, на изначальной асимметрии в отношении с другим, которая трактуется Бахтиным как асимметрия ответственности, помещающая любой мой ответ в горизонт неизбывного «не-алиби в бытии». Отвечающий характер человеческого бытия укоренен в ответственности по отношению к другому, удостоверение которой выступает истинными вратами в событие и выражается у Бахтина в понятии *инкарнированности* – действительного воплощения в истории.

Этический приоритет другого, зафиксированный в структурной асимметрии события, состоит в том, что другой – это тот, кому и перед кем я, в силу неизбывности своего «не-алиби в бытии», «всегда уже» должен отве-

[228] КФП. С. 41.

[229] Ср. с бахтинской формулой «двое – это минимум бытия»: Бахтин М. М. *Проблемы творчества/поэтики Достоевского.* С. 473.

чать. При этом этический приоритет другого понимается у Бахтина одновременно как онтологически-событийный приоритет: в том смысле, что участие в событии возможно для меня лишь в качестве ответа другому; как «субъект обращения»[230] я по определению являюсь «вторым голосом» в связывающем нас событии, но это «вторичность», которая обусловливает саму мою активность – активность отвечания, – словно подстегивая нагонять и «вторить» другому – не в плане суждения, а в плане действительного участия в исторической жизни. Архитектоника события, – говорит в этой связи Бахтин, – «не дана как готовая и застывшая, в которую я помещен пассивно, это заданный план моей ориентации в событии-бытии, архитектоника, непрестанно активно осуществляемая моим ответственным поступком, поступком возводимая и только в его ответственности устойчивая»[231]. Ответственность, или ответственное поступание, является, таким образом, у Бахтина *принципом воссоздания архитектоники события*, основанием его «прибыльности», творческого прироста. Иными словами, если эта архитектоника сохраняет устойчивость и воспроизводится, обновляется, то только потому, что ответ другому возобновляется снова и снова. Ответ, истолкованный как *ответствование,* является у Бахтина «архитектоническим долженствованием», исполняя которое я становлюсь со-участником события, осуществляю свое единственное место в единственном событии-бытии, воплощаюсь как субъект истории.

Если Ландгребе видит заслугу Хайдеггера в том, что тот показал, что фактичность истории основывается на фактичности сингуляризированной самости (des jeweils vereinzelten Selbst), то встречная заслуга Бахтина заключается, бесспорно, в прояснении того, что фактичность истории основывается на фактичности ответа, высту-

[230] Бахтин М. М. *Проблемы творчества/поэтики Достоевского.* С. 472.
[231] КФП. С. 67.

пающего одновременно фактическим принципом сингуляризации самости. Необходимо подчеркнуть при этом, что диалогический (полифонический) подход к феномену события сохраняет свое значение и во всех последующих (т. е. написанных после трактата *К философии поступка*) работах Бахтина. Тезис о том, что без онтологически-событийной разнозначности меня и другого мир утратил бы свою событийную единственность[232], остается главной темой Бахтина во всех его, более или менее специальных – эстетических, литературоведческих – исследованиях. В самых разнообразных работах Бахтин в различных предметных аспектах, выступающих как своего рода слои инкарнированного события, анализирует его исходную структуру – различение между двумя и более «участниками», которые находятся друг с другом в диалогической взаимосвязи: будь то *двуголосость* и внутренняя диалогичность («социальность») сознания и слова в полифоническом романе Достоевского[233] (вся книга о Достоевском базируется на критике классической монологической традиции и альтернативном тезисе о плюралистическом способе бытия истины[234]); будь то отношение автора к своему герою (речь идет об одном из важнейших исследовательских интересов Бахтина: в соответствующей книге[235] он обращается к анализу эстетического опыта как опыта события, точнее – опыта так называемой «объективной причастности», которая осно-

[232] КФП. С. 66–67.

[233] Художественный вклад Достоевского в изображение события заключается, по Бахтину, в «изображении внутреннего человека и связующего внутренних людей события» (Бахтин М. М. *Проблемы творчества/поэтики Достоевского*. С. 216).

[234] Ср.: «Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально невместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе социальна и событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний» (там же, с. 62).

[235] Имеется в виду ранняя работа *Автор и герой в эстетической деятельности*.

вывается на моей вненаходимости по отношению к другому и анализируется Бахтиным в терминах дара и – contra Сартр – «милующего» взгляда[236]); будь то *разноречие*, т. е. различие дискурсов, *речевых жанров*, в социокультурном пространстве или интертекстуальность[237]; будь то, наконец, «сосуществование времен в одной точке пространства»[238], живая историческая взаимосвязь прошлого, настоящего и будущего, которую Бахтин схватывает в понятии *хронотопа* и рассматривает на материале творчества Гете, или же интерактивность на уровне телесной жизни человеческого рода, которую он тематизирует, обращаясь к знаменитому роману Рабле[239] (обращение к Гете и Рабле позволяет Бахтину затронуть надындивидуальный аспект события – в центре внимания здесь исторический мир как событие, которое тематизируется соответственно в двух аспектах: темпоральности[240] и телесности[241]).

[236] Ср.: Fuchs Th. *Leib. Raum. Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie.* Stuttgart, 2000. S. 285.

[237] Понятие, которое было введено Ю. Кристевой как своего рода резюме бахтинской трактовки *события* текста, вплетенного в многомерную *ответную* перекличку с другими текстами и высказываниями. См.: Kristeva J. *Word, Dialogue, and Novel.* In: *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art.* New York, 1980. P. 65. (Впервые работа была опубликована в: Σημειωτιχη. Paris, 1969. P. 143–173.)

[238] Бахтин М. М. *Роман воспитания и его значение в истории реализма* // Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества.* М., 1986. С. 234.

[239] В романе Рабле, по замечанию Бахтина, «все, что есть в человеке, выражается в действии в диалоге» (там же, с. 388).

[240] «Событиеразмерность» художественного видения Гете заключается, по Бахтину, «в умении видеть время в пространственном целом мира и воспринимать наполнение пространства не как готовую данность, а как становящееся целое» (там же, с. 216). Такое видение он называет *хронотопическим*.

[241] Роман Рабле рассматривается Бахтиным как попытка «построить всю картину мира вокруг телесного человека» (Бахтин М. М. *Вопросы литературы и эстетики.* М., 1975. С. 320), как «величайшая попытка построить образ *растущего человека* в фольклорном *народно-историческом* времени» (Бахтин М. М.

В каком бы аспекте ни рассматривалось событие у Бахтина, активная ответная позиция (по отношению к другому) остается ключом к его пониманию. Этический пафос события сохраняет Бахтин и тогда, когда обращается к философскому обоснованию гуманитарных наук, центральными моментами в котором выступают понятие *ответности* и тезис о персоналистичности смысла.[242] В связи с чем структуралистские интерпретации бахтинских идей в работах Кристевой и Тодорова, трактующие интертекстуальность как разрушение личности и редуцирующие наследие Бахтина к деперсонализированной теории текста, предстают не просто как *Misinterpretation*, но как контр-интерпретация[243], элиминирующая метафизическое притязание философии Бахтина, в которой выражение, высказывание и текст трактуются в терминах события именно постольку, поскольку в них манифестирует себя, оказывается действенной ответная активность автора, укореняющая смысл в его (автора) онтологически-событийной незаместимости, месте, с которого он говорит, и делающая таким образом смысл «тяжелым», неслучайным, персоналистичным. Предлагая, по существу, новое, плюралистическое, видение воплощения логоса, разворачивающегося как радикальное (не сводимое ни

Эстетика словесного творчества. С. 216). Коррелятом исторического человечества является здесь понятие общей жизни человеческого рода, или родового тела, а центральным «событиеразмерным» понятием выступает понятие *роста*.

242 Подробнее см.: Т.В. Щитцова. Указ. соч. 3 часть: «Выразительность события и гуманитарные науки».

243 Ср.: Kristeva J. *Word, Dialogue, and Novel.* P. 68, 80–81; ее же, *The ruin of poetics*. In: *Russian Formalism.* Ed. by S. Bann and J. E. Bowlt. Edinburg, 1973. P. 114; Todorov Tz. *Mikhail Bakhtin. The Dialogical Principle.* Minneapolis&London, 1984. Подробнее о «недоразумениях» структуралистской интерпретации Бахтина см.: Щитцова Т. В. Указ. соч. С. 240–241, 266–267; а также мою рецензию на указанную книгу Тодорова в: Топос. 2000. № 1. С. 156–159.

к какому тотализирующему нейтральному[244] принципу, *Третьему*) разно-голосие, Бахтин одновременно и в непосредственной связи с такой трактовкой смыслообразования в исторической жизни затрагивает и придает новое звучание вопросу о человеческом опыте бесконечности, связывая персоналистичность смысла с надындивидуальным процессом обновления смысловой (герменевтической) сферы как «бесконечным незавершимым диалогом, в котором ни один смысл не умрет»[245]. Это означает, что исторический (герменевтический) диалог, предполагающий бесконечность надындивидуального процесса смыслообновления и бессмертие каждого смысла, имеет место быть постольку, поскольку снова и снова кто-то выступает навстречу другому со своим ответным словом.

Бахтин и Хайдеггер: Auseinandersetzung

Отношение между фундаментально-онтологическим учением Хайдеггера и «первой философией» Бахтина приобретает в связи со сказанным характер критического размежевания, которое прямо соответствует тому, как соотносятся в фактическом бытии-друг-с-другом индивидуация через бытие к смерти и сингуляризация через ответ другому. Метафизический смысл этого соотношения мы прояснили в первой главе данного исследования, где ответ другому как *фактическое* бытие к смерти (как от-каз смерти) был показан в качестве конститутивного принципа бытия сообщества, актуализирующего в бытии-друг-с-другом измерение бес-конечности. Предложенное там развитие вопроса о соотношении экзистенциальности и фактичности в со-бытии с другим может быть прочитано

[244] Ср.: «Отвлеченная точка зрения не знает и не видит событийного движения бытия, его еще открытого ценностного свершения. В едином и единственном событии бытия нельзя быть нейтральным» (Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С. 191).

[245] Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества.* С. 392.

теперь как несостоявшийся диалог (Auseinandersetzung) Бахтина с Хайдеггером, в котором расхождение философии события как метафизики бес-конечности с фундаментальной онтологией как метафизикой конечности Dasein имеет первоначально не теоретический, а этический смысл. В теоретическом плане выделение – абстрагирование – аспекта бытия «для-себя» в моем отношении к событию-бытия является релевантным шагом, позволяющим сосредоточиться на имманентной структуре того, что Бахтин называет «человеческим событием», а Хайдеггер определяет в термине Dasein, фиксирующем сущее, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии, т. е. тематизирующем человеческое бытие в аспекте «ради него самого». Однако метафизический вопрос Бахтина – вопрос о событии-бытия – не сводится к этому аспекту, а включает и подчиняет его описанию действительного свершения события как события «нашего» конкретного бытия-друг-с-другом, так что исходно при постановке вопроса о бытии как событии речь идет не о нейтральном Dasein в его метафизической изолированности и эгоитичности (Egoität)[246], а о событийной действительности бытия-друг-с-другом, ergo – о моей активной причастности к таковой. При этом «двусмысленная» трансценденция, лежащая в основании этого опыта, предполагает, что моя причастность событию является *делом* моего отношении к другому, и наоборот: в бытийной связи с другим свершается для меня связывающее нас сингулярное событие.

Обращение к действительности исторической жизни в ее инкарнированном событийном свершении открывает путь прояснению фактического конституирования самостного определения моего бытия. Онтологически-событийная реляционность самости в философии Бахтина исключает возможность нейтрального (само)определения воплощенной самости. Нейтральность достигается лишь

[246] Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S. 172; 241f.

ценой абстрагирования от собственного места в событии-бытия, тогда как задача в том и состоит, чтобы прояснить конститутивные принципы сингулярного свершения последнего. В этом решающем моменте – моменте *воплощения* – пути и интересы Хайдеггера и Бахтина как раз и расходятся, ибо немецкий мыслитель рассматривает возможность «самостности» (Selbstheit) исключительно в аспекте имманентной онтологической конституции Dasein как «бытия ради себя» (umwillen seiner zu sein)[247], беря последнее в его метафизической само-изолированности и, значит, нейтральности, где самостность выступает как эгоитичность и рассматривается, соответственно, как «метафизическое условие возможности для того, чтобы могло экзистировать Ты и чтобы могло быть экзистентным Я-Ты-отношение»[248]. Из этой перспективы развоплощенного бытия[249] устанавливается парадигматическое различение фундаментальной онтологии и метонтологии (Metontologie), или метафизической онтики, предполагающее, что вопросы этики должны найти разъяснение исходя из фундированности проблемы Я-Ты-отношения в метафизической нейтральности Dasein[250]. Именно в этом пункте возможная теоретическая взаимодополнительность концепций Хайдеггера и Бахтина оборачивается принципиальным конфликтом, поскольку согласно последнему событийно значимое этическое отношение не может быть приведено к некоему нейтральному основанию – «в едином и единственном событии бытия нель-

[247] Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S. 243.
[248] Ibid. S. 241.
[249] Ср. в этой связи замечание Хайдеггера о том, что нейтральное Dasein – это неопределенный экзистирующий (das Existierende). Ibid. S.172.
[250] Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S. 199ff. Ср. также хайдеггеровское пояснение к понятию метонтологии: «…здесь в области метонтологически-экзистентного вопрошания (des metontologisch-existenziellen Fragens) тоже находится метафизика экзистенции (здесь впервые может быть поставлен вопрос этики)» (Ibid. S. 199).

зя быть нейтральным», – поэтому в бахтинской системе координат «фундаментальной» является не имманентная метафизика бытия для-себя, а феноменология мира поступка, позволяющая рассматривать любые философские абстракции (редукции), научно-теоретическое мышление в целом как *отвлечения* от «нудительной» действительности, в отношении которых возникает, соответственно, задача оправдания, предполагающая не что иное, как прояснение их связи с фактической действительностью исторической жизни. Поэтому Бахтин не согласился бы с утверждением Хайдеггера, что «уже в том, что мы вообще делаем проблемой Я-Ты-отношение, заявляет о себе, что мы трансцендируем фактическое Я и фактическое Ты и это отношение как отношение Dasein вообще, т. е. схватываем в его метафизической нейтральности и эгоитичности»[251]. Последней инстанцией в проблематизации я-ты-отношения является для Бахтина не метафизическая нейтральность трансцендентального (развоплощенного) субъекта, а историческая конкретность события-бытия, укорененность в которой делает мышление *поступающим*, или *участным*.

Примечательно, что в связи с приведенным различением фундаментальной онтологии и метонтологии, единство которых, по утверждению Хайдеггера, и образует понятие метафизики[252], немецкий философ сам указывает, что следование в этом направлении предполагает своего рода переворот в порядке фундирования, обращение (Umschlag) онтологии в метонтологию, которое он называет также поворотом (Kehre), возвращающим онтологию в метафизическую онтику[253]. Однако такая трансформация, как показывает концепция Бахтина, который мыслит исходя как раз из «перевернутого» и поставленного на землю субъекта, должна была бы обнаружить в итоге –

[251] Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S. 241.
[252] Ibid. S. 202.
[253] Ibid. S. 201.

именно в сфере фактического бытия-друг-с-другом – нерелевантность самого онтико-онтологического различия, лежащего в основании указанной дифференциации направлений метафизической мысли. То есть радикальное («до конца») следование заявленному повороту могло бы действительно привести к «другому началу» мышления, опознание которого обернулось бы приговором для фундаментально-онтологического(нейтрально-эгоитического) захода. Эти спекулятивные сами по себе («сослагательные») размышления имеют, однако же, смысл в свете того поворота, который действительно состоялся в мышлении Хайдеггера, кульминировав в знаменитом труде *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ибо оставшийся «в порядке потенциалиса»[254] поворот в силу контраста с реализованным поворотом оттеняет всю условность риторики нового начала мышления в этом втором главном труде немецкого философа.

Смысл хайдеггеровского поворота заключается в том, что точкой отправления становится не онтологическая структура трансцендентального субъекта – Dasein, – а сущностное свершение бытия (die Wesung des Seyns), трактуемое как событие (Ereignis). Как и в философии Бахтина, понятие события описывает у Хайдеггера само свершение истории («изначальную историю») и как таковое означает *единственность* (Einzigkeit) бытия, свершающегося как событие[255], или события бытия (как выражается Бахтин). Общим для обоих мыслителей является в этой связи прояснение человеческого бытия исходя из причастности «открытой событийности бытия»[256] – подход, который для Хайдеггера означает радикальное преодоление субъективизма новоевропейской философии, а для Бахтина – монологизма(!) таковой. Так, общность

[254] Здесь обыгрывается название одной из глав книги Б. Вальденфельса *Der Stachel des Fremden*.

[255] Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA, Bd. 65. Frankfurt am Main, 1989. S. 32–33.

[256] КФП. С. 11.

этих мыслителей опять оказывается проблематической, поскольку и в позднем мышлении Хайдеггера самостное определение человеческого бытия рассматривается исключительно в аспекте «включенного» отношения последнего к превосходящему его свершению бытия, захваченности таковым – отношение к *другому* в событии-бытия не принимается во внимание: единственность события, равно как и моя самостность, свершаются (осмысляются) без его участия.[257] В этой связи показательно изложение хайдеггеровской философии Левинасом в курсе лекций *Смерть и время*, «не замечающее», по сути, никакого поворота в работах Хайдеггера именно постольку, поскольку в главном – невнимании к *другости* – ничего не меняется[258], той другости, в отношении к которой, по Бахтину, и коренится возможность моего действительного участия в событии-бытия, в бытии *с* и *к* которой я принадлежу открытости события, той другости, наконец, которая в онтологически-событийной разнозначности с моей самостью лишает событие самотождественности, раз-личает его в нем самом, что и обусловливает его событийную единственность[259]: «Утвердить факт своей единственной незаменимой причастности бытию, – говорится у Бахтина, – значит войти в бытие именно там, где оно не равно себе самому – войти в событие бытия»[260].

Таким образом, если в отношении фундаментально-онтологической аналитики Dasein требовалось возобновление вопроса о соотношении экзистенциальности и фактичности, в связи с чем вклад Бахтина – и одновременно расхождение с Хайдеггером – состояли в проясне-

[257] Ср.: человек «как вот-бытие высобствляется (er-eignet) самим бытием» (Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* S. 26); «самостность – это сущностное свершение вот-бытия, и самостность человека свершается прежде всего исходя из включенности (Inständigkeit) в вот-бытие» (Ibid. S. 319).

[258] Levinas E. *Dieu, la mort et le temps.* Paris, 1993. P. 34.

[259] Ср.: КФП. С. 66–67.

[260] Там же. С. 43.

нии *отвечающей* фактичности самости, то проблематизацию поздней концепции Хайдеггера можно выразить, соответственно, в вопросе о соотношении фактичности и событийности, в связи с чем Бахтин в критическом размежевании с Хайдеггером показывает нередуцируемость другости в историческом свершении события-бытия. Примечательно, что направления «событийного» мышления, представленные Хайдеггером и Бахтиным, обязаны своим концептуальным содержанием уникальной семантике слова «событие» в соответствующих языках, выступая, по сути, как оригинальное философское осмысление таковой. Немецкое *Ereignis*, толкуемое как *Er*-eignis[261], позволяет говорить о сущностном свершении бытия как процессе вы-собствления: самостной единственности события, которая дает осуществиться («вы-собствиться») самостности человека. Русское «событие», в свою очередь, уникально в том отношении, что приставка «со» может пониматься в двух смыслах, что является лингвистическим основанием рассмотренной выше «двусмысленной» трансценденции, характеризующей участие в событии-бытия. С одной стороны, «со», подобно немецкому префиксу «er», указывает на некое свершение — так, в повседневной речи мы говорим: «Это было настоящее событие», имея в виду нечто, что выделилось из привычного течения жизни, вовлекло нас в свое свершение, став для нас опытом нового, потрясающим нашу устоявшуюся жизнь.[262] С другой стороны, этимологически приставка

[261] Слово состоит из префикса «er» (придающего смысл сквозного осуществления, свершения, исполненности) и основы «eignis», происходящей от слова «eigen» – собственное (свойственное для чего-либо). Помимо этой очевидной этимологии, Хайдеггер предлагает также, как известно, дополнительную (однако спорную в филологическом отношении), связывающую понятия события и мгновения (Augenblick).

[262] Именно это, «вертикальное», значение «со» в понятии события, имплицирующее новое понимание абсолюта в «первой философии» Бахтина, систематически игнорируется в западных интерпретациях его творчества. См., напр.: Eskin M. Op. cit. P. 71.

«со» в слове событие означает «вместе»: есть старое русское слово «событчики», означающее людей, которые, так сказать, вместе идут по жизни (пускай даже непродолжительное время), оказываясь, таким образом, со-участниками определенных исторических «событий» (пускай даже самых «рядовых»).[263] В полном соответствии с этой двумерной семантикой бахтинское событие терминологически означает не что иное, как событие со-бытия.[264]

Тема «зова бытия» является имплицитной возможностью семантики немецкого «Ereignis» в той же мере, в какой тема полифонии события – семантики русского слова. Если у Хайдеггера речь идет об ответе бытию – в порядке вовлекающего меня «высобствления» события, то у Бахтина – об ответе другому: в силу плюралистической различенности самого события-бытия. Нельзя не заметить, что в плане истории идей, а точнее – существенного влияния на обоих творчества Киркегора, хайдеггеровское направление мысли является наследником религиозного индивидуализма, предполагающего суспендирование социально-этического контекста в личном богоотношении, тогда как бахтинское развивает мотив коммуникативного самоопределения экзистирующего индивидуума и идею отвечающей субъективности. И хотя трансформация, которой подвергается у Хайдеггера идея диалога экзистирующей самости с превосходящим и полагающим ее абсолютным началом[265], не сопровождается эксплицитным требованием принесения в жертву этического отношения к другому, и причастность событию (отвечание зову бытия) не мыслится как суспендирование этического, вопрос об этической релевантности такого опыта, о месте другого в нем остается, тем не менее, от-

[263] Я благодарю В. Подорогу за указание на этот сюжет в этимологии слова событие.

[264] У Бахтина можно встретить обороты вроде: событие взаимоотношения, событие взаимодействия.

[265] Ср. приведенное в предыдущем параграфе определение бытия самости в *Болезни к смерти* Киркегора.

крытым. В этой связи возникает необходимость «перевернуть» совет Бибихина, полагавшего, что «для понимания недоговоренностей Бахтина можно привлекать хайдеггеровскую аналитику ... вот-бытия»[266], и восполнить эту недоговоренность Хайдеггера, основываясь на подходе Бахтина, – однако же не путем прямой взаимодополнительности (которая невозможна), а путем критического *рас*-спрашивания[267], позволяющего истребовать место для другого изнутри самого событийного движения высобствления, связывающего свершение бытия и человеческую самость. Вопрос, который мы должны задать в этой связи исходя из философии Бахтина, состоит в следующем: если связь между событийным высобствлением бытия и высобствлением человеческой самостности не является *естественной*, непроблематической, связью (подобной той, которую имеют в виду, рассматривая половое влечение и воспроизводство в терминах имманентной законности природы, сохранения человеческого рода), если – как это и имеет место у Хайдеггера – между ними есть драматический зазор, заставляющий говорить об отвечании бытию как о задаче, то как объяснить эту дисконтинуальность? Очевидно, что в плоскости тезиса «человек "как вот-бытие высобствляется самим бытием"» *проблема* «отвечания» бытию как таковая скрадывается, и если, тем не менее, именно она составляет основной пафос позднего мышления Хайдеггера, то необходимо поставить вопрос об основаниях такой проблематизации в самом событии. Если человек не совпадает с событием ohne weiteres, подобно тому как совпадают с течением природной жизни наши органические процессы, то зияние между «высобствляющим» (событием бытия) и «высобствляемым» (самостностью человека) может быть объяснено именно тем, что само событие в себе различено, что его сверше-

266 Бибихин В. В. Указ. соч. С. 146.

267 Здесь, конечно, аллюзия на хайдеггеровское различение спрашиваемого, опрашиваемого и выспрашиваемого при постановке вопроса о бытии в *Бытии и времени* (см. § 2).

ние не сводится к высобствлению «моего собственного» (самостности), но выступает свершением (исторической) связи «моего» и «другого», так что причастность событию оказывается проблемой и неотступной задачей именно в силу этой отнесенности к другому в «событийном движении бытия».[268] В этом смысле рас-спросить событие и значит как раз выявить в нем конститутивную различенность, несамотождественность – «войти в событие там, где оно не равно самому себе», как говорит Бахтин. Само свершение события есть, таким образом, конкретное исполнение (драма) этого конститутивного раз-личия, которое в исполнении не снимается, а обновляет свою фактичность, т. е. образует новую историческую ситуацию. В этом смысле можно говорить о темпоральном парадоксе события: оно всегда исполнение и всегда еще не исполненность. Условием того, что событие не может совпасть с самим собой, самоотождествиться (что было бы концом истории), выступает ***нередуцируемая***[269] разнозначность меня и другого, так что только в отношении к другости открывается для меня перспектива события.

Если вспомнить хайдеггеровскую триаду мир—конечность—одиночество, заявленную как *Основные понятия метафизики*[270], то встречным коррелятивным предложением со стороны Бахтина было бы, несомненно: мир—бес-конечность—ответствование. Заявленная здесь альтернативная метафизическая программа интересует нас именно постольку, поскольку «возражение», содержащееся в этом «бес», предполагает, что на место понятия смерти, имевшем центральное значение в метафизике конечности Dasein, а равно и в позднем мышлении Хайдеггера[271], приходит понятие рождения, и поскольку именно

[268] Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С. 191.
[269] Это значит: лежащая в основании любых форм социального эгалитаризма.
[270] Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* GA, Bd. 29/30. Frankfurt am Main, 1983.
[271] Ср.: Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie.* S. 282ff.

философия воплощенного интерсубъективного события является тем концептуальным основанием, которое позволяет связать факт и метафору рождения в действительной исторической жизни, «событийном движении бытия». Событие и есть рождение нового – такова исходная философская интуиция Бахтина. Только это «есть» нельзя понимать как классическое отождествление (А=А), поскольку рождение как «приход в мир», как актуализация (Vergegenwärtigung), или «предъявление», не может совпасть с событием, *стяжать* его, в силу неизбывной неисполненности такового в самом его исполнении – «всегда уже» еще-неисполненности[272], открывающей проблему (задачу) моего участия в сингулярном событии и обязанной этой отсрочкой «онтологически-событийной разнозначности» меня и другого, неустранимой другости, предполагающей (согласно самой структуре события), что я должен (*hat zu*) отвечать – *ergo* событие впереди.[273]

[272] Ср.: Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С. 185.

[273] Здесь можно еще раз подчеркнуть невозможность тотализирующего (имманентизирующего) понимания события у Бахтина, которое потому только и свершается, что различено в самом себе, в самом своем осуществлении: «для меня» свершается потому, что есть другой. Ср.: «Никто не может занять нейтральной к *я* и *другому* позиции; отвлеченно-познавательная точка зрения лишена ценностного подхода, для ценностной установки необходимо занять единственное место в едином событии бытия, необходимо воплотиться. Всякай оценка есть занятие индивидуальной позиции в бытии; даже богу надо было воплотиться, чтобы миловать, страдать и *прощать*, как бы сойти с отвлеченной точки зрения справедливости. Бытие как бы раз и навсегда, неотменно, между мною единственным и всеми другими для меня; позиция в бытии занята, и теперь всякий поступок и всякая оценка могут исходить только из этой позиции, предпосылают ее себе. Только я единственный во всем бытии *я-для-себя* и все остальные *другие-для-меня* – вот положение, вне которого для меня ничего ценностного нет и быть не может, вне этого положения для мена невозможен подход к событию бытия, с этого началось и вечно начинается какое бы то ни было событие для меня. Отвлеченная точка зрения не знает и не видит событийного движения бытия, его еще открытого ценностного свер-

Как таковое оно не редуцируемо ни к какому рождению, но именно в силу этого является принципом любого рождения, «оставляет следы». Мы могли бы поэтому, в духе Хайдеггера, сказать, что событие дает рождению место быть, но это «дает» является эпическим выражением процесса, имеющего прямо противоположную направленность: событие «дает» что-либо постольку, поскольку другой *вызывает* меня на ответ, *беря* с меня мое «слово» в связывающем нас сингулярном событии.

Вопрос о сингулярном событии как свершении конкретного друг-с-другом открывает ту перспективу, исходя из которой Бахтин уверенно говорит на языке рождения там, где Хайдеггер должен от этого воздержаться (как было показано во втором параграфе), концептуализируя рождение только как рожденность, брошенность, по отношению к которой набросок выступает в своей контрфактичности. В размышлениях Бахтина, у которого фактичность рождения (рожденности) имплицирована в понятии «данности», мотив критического напряжения между данным и заданным (брошенностью и наброском, бытием и долженствованием) играет такую же принципиальную роль, как и в хайдеггеровской экзистенциальной аналитике: «Будущее осуществление, – подчеркивает он, – не является для меня самого органическим продолжением, ростом моего прошлого и настоящего, венцом их, но существенным *упразднением*, *отменой* их»[274] (курсив мой. – *Т. Щ.*). Этот момент упразднения, аннигиляции фактичного был осмыслен Хайдеггером как подлинное бытие к смерти Dasein, как условие возможности подлинного бытия самости, условие ее возобновления (Wiederholung) в новом наброске. Напрашивающаяся здесь метафора «нового рождения», которая становится опорной для Бахтина[275], внесла бы, тем не менее, разрушительную двусмыс-

шения. В едином и единственном событии бытия нельзя быть нейтральным» (там же, с. 191).

274 Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С. 186.

275 Там же.

ленность в мысль Хайдеггера, поскольку, как отмечалось ранее, обнаружила бы проблематический разрыв между рождением 1 и рождением 2 (контрфактическое отношение между которыми в абсолютизированной форме предстало бы как новая версия дуализма, выросшая на почве практической философии Канта) и придало экзистирующей самости черты монадической самодостаточности, так как рождение 2 в рамках подхода Хайдеггера означало бы *фактическое* самоутверждение в бытии *безотносительно* к другим. Но в том-то и дело, что Хайдеггер тематизирует не фактическое «рождение» – конкретное позитивное определение – самости в бытии-друг-с-другом, а экзистенциально-онтологические условия возможности такого акта, односторонность которых заключается в том, что фактическая реляционность самости показывается здесь только в негативном аспекте, т. е. как возвращение самости из растворенности в анонимном «друг-с-другом» (das Man) к своей собственной (подлинной) возможности бытия и в этом смысле – как отказ (Versagen) от бытийной связи с другими. В силу этой односторонности самость и приобретает эгоитический профиль, а равно и метафизическую нейтральность, которая означает лишь одно: речь пока не идет о самости, которая действительно, как говорит Бахтин, имеет место быть.

Воплощение

То, что «новое рождение» применительно к определению самости становится эксплицитной рабочей метафорой у Бахтина, предполагает, соответственно, прояснение позитивных принципов ее фактического, интерсубъективного, конституирования, с одной стороны, и на этой основе – прояснение «неконтрфактической» связи между рождением 1 и рождением 2 в интерсубъективном событии, с другой. Что касается первого момента, то фак-

тическая самость находит обоснование и одновременно оправдание у Бахтина в принципе ответа, или, подчеркивая этический характер участия в событии, принципе ответствования. В свою очередь, заявленная «неконтрфактическая» связь между фактической рожденностью и «метафизическим» рождением не означает, что противопоставление бытия (данности) и долженствования (заданности) может быть когда-либо снято для меня, но предполагает возможность иной концептуализации самого факта рождения в рамках философии события Бахтина. Уже центральное для его учения понятие инкарнированности недвусмысленно представляет *воплощение* как ведущую идею (путеводную нить) для понимания исторической жизни.[276] Контрфактическое отношение заданности к данности в структуре человеческого бытия получает свой смысл в таком случае из понимания рождения (рожденности) как неокончательного, *незавершенного воплощения*, так что рождение как первичное воплощение, с одной стороны, обретает парадигматическое значение для философии инкарнированного интерсубъективного события, а с другой – само требует рассмотрения с точки зрения вовлеченности в событийное движение исторической жизни сообщества, т. е. с точки зрения своей *фактической* незавершенности.

Говоря о (воз)рождении самости в рамках сингулярного интерсубъективного события, особенно важно понять, на чем основывается здесь центральный мотив *вступления нового*, который придает воплощению характер исторического обновления. Трансцендентальным основанием такого «новорождения» является имманентная бытийная конституция человека, рассмотренного так, как он есть для-себя, – его, по выражению Бахтина,

[276] Ср. с размышлениями о нераздельности социальности и телесности, вовлечения в сообщество (Vergemeinschaftung) и воплощения у Б. Вальденфельса: Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl.* Den Haag, 1971. S.406ff.

предстояние самому себе, «враждебное всякой наличности моей в прошлом и настоящем»[277]. Однако прояснение этого условия возможности обновления самостного бытия, объединяющее Хайдеггера и Бахтина, не только не исчерпывает обоснование такого обновления, но и не может само по себе, как уже было показано, легитимировать дискурс рождения в рамках тематизации историчности. Оправданным он становится тогда, когда само-определение находит обоснование в фактическом бытии-друг-с-другом, т. е. когда обновление самости фундируется в ответе другому, причем ответе, истолкованном не центростремительным (имманентизирующим, негативно раз-личающим), а центробежным образом, т. е. как ответствование перед другим в связывающем нас событии, которое и означает для Бахтина конкретно-историческое воплощение самости (личности). Но отсюда следует, что мое фактическое (физическое) рождение может быть наделено парадигматическим значением вступления нового только в свете этого ответа. В данном пункте Бахтин категорически расходится с Арендт, рассматривавшей рожденность как «онтологическую предпосылку для того, чтобы вообще могло быть нечто такое, как поступание», т. е. определившей натальность как исходный принцип («образующий категорию факт») человеческой способности поступать, инициировать что-либо. Не факт моего рождения как таковой, а необходимость отвечать другому в связывающем нас событии, *факт* моего не-алиби в бытии является онтологической предпосылкой «инициативы поступка» (выражение Бахтина). Только через ответ другому я, постфактум, могу обратиться к своей рожденности и истолковать ее как обещание нового, как заявку на «нововведения». Не в связи с моей безотносительной (трансцендентальной) способностью начинать, а в связи с фактической реляционностью моей самости мое физическое рождение приобретает этическое (метафизиче-

[277] Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С. 187.

ское) значение воплощенной новости: *в каждом ответе другому я актуализирую метафизическое назначение собственного рождения* – в этом смысле понятие инкарнированности у Бахтина не метафора, ибо оно связывает в горизонте живой историчности мое ответствование и мое рождение как воплощенное обещание ответа.[278] *Memento nasci* – напоминание о рождении как таком обещании.

Именно моя незаместимость в сингулярном событии, которая осознается, переживается и удостоверяется мной в ответе другому, является основанием истолкования моего рождения как чего-то уникального, радикально нового. Поэтому и размышления современной французской исследовательницы Ф. Дастур, посвященные протособытию рождения, требуют обоснования на почве единственности моего отношения к другому, в противном случае все опять вернется к индивидуалистическому самомнению субъекта по поводу ни на чем не основанной уникальности его «человеческого» рождения. Дастур пишет: «...Мы носим в себе изумление в отношении нашего собственного рождения, которое (изумление. – *Т. Щ.*) определенным образом конституирует наше собственное бытие, перманентное удивление по поводу рожденности, которое свидетельствует о совершенной неподвластности этого протособытия. Можно сказать, что в каждом событии, в подлинном смысле этого слова, это протособытие рождения в известной мере повторяется и наделяет его своими чертами "вперворазовости" (*Erstmaligkeit*), радикальной новизны, – равным образом, как в отношении каждого подобного события повторяется опыт постфактумности (Nachträglichkeit), эта отодвинутость назад (Rückstand), с которой я буду себя всегда соотносить (den ich mir gegen-

[278] Само появление ребенка на свет происходит *в ответ* на ожидания родителей. О беременной женщине часто просто говорят: она в ожидании. Этот опыт является парадигматическим для понимания нашего главного тезиса, что всякое рождение изначально имеет форму ответа.

über immer haben werde), поскольку я уже рождена»[279]. Мы можем присвоить рождению статус протособытия, т. е. поместить его в онтологически-событийную перспективу, только в свете того исторического воплощения, которое обретает наша самость в ответе другому, — воплощения, никогда не бывающего окончательным, поскольку самость всегда оказывается отброшена назад к задаче «нового рождения», возрождения, в новом сингулярном событии. Опыт постфактумности, предполагающий, что мы должны существовать и действовать исходя из некоего «так оно уже есть», этого *dass*, осмысленного Хайдеггером в понятии фактичности, концептуализируется в философии события Бахтина в понятии «моего не-алиби в бытии», т. е. фундируется в изначальной асимметрии ответственности, которая (асимметрия) делает незаместимым *мое* участие в событии. Другими словами, опыт постфактумности в отношении моего физического рождения приобретает драматический, экзистенциальный смысл исключительно в свете фактичности «моего не-алиби в бытии», которое открывает в «уже-рожденности» парадигматические черты неисследимости, неподвластности, неотменяемости.

Понимая рождение как исторически-значимое воплощение, мы можем теперь выделить различные аспекты, слои, инкарнированного события, в которых — «в порядке события» — разворачивается обновление исторической жизни. Уже затронутый нами (1) аспект (воз)рождения самости, поскольку таковое осуществляется *через* ответ другому, фундируется в (2) событийном обновлении самой интерсубъективной связи, которая (согласно приводившейся ранее цитате) тоже всегда мыслится исходя из горизонта заданности, горизонта «нового рождения», понимаемого не как абстрактная возможность, а как кон-

[279] Dastur F. *Zur Phänomenologie des Ereignisses: die Erwartung und das Unerwartete.* In: *Deutsche und Französische Phänomenologie.* Hrsg. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels. Paris, 2000. S. 231.

кретная этическая («архитектоническая») задача. В таком обновлении фактического бытия-с-другим всякий раз актуализируется метафизическое (онтологически-событийное) назначение (3) нашего с ним «плотского» рождения. При этом конститутивная для события «разнозначность» меня и другого обусловливает разные модальности этой актуализации в ответе другому: свою рожденность (данность) я воспринимаю как неокончательную воплощенность, неокончательность которой открывается как раз вместе с необходимостью отвечать другому в связывающем нас событии, требующем в этом смысле *оправдания* моего рождения; в свою очередь, актуализация метафизического назначения рожденности другого имеет форму *встречной* поддержки: ответственность, которая вызывает к жизни мой ответ другому, в этом ответе словно отдает дань его рождению[280], поощряет его – это признание по ту сторону всякой борьбы за признание (Гегель). Ответ как встречная поддержка исторически-значимого воплощения другого выступает основанием бахтинского анализа отношения к другому как эстетическому объекту: эстетическое объективирование трактуется при этом как *рождение* другого в новом ценностном плане бытия[281], том, где возможны любящее объятие и благословляющее осенение, равно как и эстетическое оформление другого. Здесь мы переходим уже к новому аспекту инкарнированного события, а именно: (4) продуктивности, прибыльности, обогащающему характеру самого поступка, открывающему *рождение как подлинное назначение ответа*. Отвечая другому, я в буквальном смысле слова *произвожу на свет* слово, текст, образ, возможно, «лишь» мысль или чувство,

[280] Ср.: «Как угрожающая возможность смерть внедрена во всякое друг-с-другом и друг-за-друга; в каждом прощании мы затрагиваем смерть, точно так же как в каждом приветствии мы приближаемся к прафакту рождения» (Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs*... S. 344).

[281] См.: глава «Пространственная форма героя» в работе *Автор и герой в эстетической деятельности*; а также: КФП. С. 42.

которые являются *плодами* («эффектами») того или иного сингулярного события бытийной связи с другим. Отсюда тезис Бахтина о том, что у слова (текста) нет *одного* автора, что оно по природе своей событийно и, возникая благодаря ответу, именно как *ответное слово* содержит в себе сразу несколько сплетающихся и расходящихся (ко мне и другому, другим) измерений.[282] Мы не будем углубляться здесь в соответствующую герменевтическую проблематику у Бахтина, основывающуюся, помимо уже упоминавшихся ранее моментов[283], также на тезисе о троякой определенности слова, не позволяющей приписать его одному говорящему[284]. Для различения слоев инкарнированного события нам важно зафиксировать сейчас, что событийная трактовка слова (истины) лежит в основании того видения объективности, которое было схвачено у Киркегора в идее отвечающей субъективности, т. е. такого конституирования интерсубъективной смысловой сферы, в котором, с одной стороны, имеет нередуцируемое значение аспект персонального участия, а с другой – открывается

[282] Таким образом, быть персонально ответственным за слово не значит быть его собственником, единоличным автором. Наоборот, такая ответственность, «участность» возможны только тогда, когда речь идет о межличностном отношении, о со-участии в событии слова. Ср.: говоря о персонализации, Бахтин подчеркивает: «Предел здесь не *я*, а *я* во взаимоотношении с другими личностями, то есть *я* и *другой*, *я* и *ты*» (Бахтин М. М. *К методологии гуманитарных наук* // Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества*. С. 391).

[283] Ответность, персоналистичность смысла, незавершимость диалога.

[284] Ср.: «Слово … межиндивидуально. Все сказанное, выраженное находится вне “души” говорящего, не принадлежит только ему. Слово нельзя отдать одному говорящему. У автора (говорящего) свои неотъемлемые права на слово, но свои права есть и у слушателя, свои права у тех, чьи слова звучат в преднайденном автором слове (ведь ничьих слов нет). Слово – это драма, в которой участвует три персонажа (это не дуэт, а трио)» (Бахтин М. М. *Проблема текста* // Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества.* С. 317).

(5) надындивидуальный полифонический процесс исторического смыслообразования, смыслового *прироста и обновления* исторической жизни сообщества, которые Бахтин примечательным образом толкует как *«праздник возрождения»*[285].

Выделенные нами моменты, составляющие живое сингулярное единство инкарнированного события, позволяют различить две модальности исторически-значимого воплощения: *рождение* и *возрождение*. В первом случае имеется в виду *вступление* в историческое сообщество, соотв. – в герменевтический диалог, *нового* участника: личности или слова[286] (пункты 3 и 4). Во втором – *становление* некоторой целости, протекающее как ее обновление и *возобновление* в событийном движении бытия – соответственно пункты (1), (2) и (5). Продукт поступка, выражающийся в изменяющем фактическую ситуацию действии или слове, является, таким образом, всегда востребованным оправданием моего рождения, продолжая «дело» исторически-значимого воплощения, и одновременно – данью рождению другого, из этической связи с которым в сингулярном событии – через мой ответ другому – рождаются («являются на свет») встречный жест, преобразующая социально-историческую данность акция или слово. Введенное ранее (при обсуждении идеи отвечающей субъективности у Киркегора) понятие действенно-исторического ответа находит при этом в учении Бахтина принципиальное концептуальное обоснование, позволяющее осмыслить указанную «действенность» как генеративность, т. е. по- и возрождающую способность ответа – способность, онтологически-событийным основанием которой является, согласно Бахтину, структурное

[285] Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества*. С. 393.

[286] Здесь мы допускаем некоторую абстракцию и рассматриваем слово (высказывание, текст) как более или менее законного «представителя» *выразительной* стороны человеческого опыта: жестов, художественных и музыкальных образов, а также преобразующих действительность акций.

раз-личие в самом событии, его несамотождественность: именно как свершение этого раз-личия событие-бытия всегда оказывается чревато рождением нового, *плодотворно* по своей сути.

Этика in actu: Бахтин и Левинас

Основываясь на проведенном анализе, теперь мы можем лучше уяснить и оценить смысл того различия, которое имеет место между философскими концепциями Бахтина и Левинаса. Характеризуя свою «первую философию» как философию этическую, русский мыслитель избегает при этом дилеммы, определившей профиль мысли Левинаса и изначально позиционировавшей ее как критическое опровержение философии Хайдеггера, дилеммы: что дано первично – онтологическое или этическое? Вопрос о событии-бытия не подчинен, но и не предшествует вопросу об этической связи с другим. Сама эта связь, как уже говорилось, рассматривается в ее онтологически-событийной разнозначности (или: событие – в его раз-личенности), которая для меня означает фундированность события, моей причастности к таковому[287], в ответственности по отношению к другому. Бахтина интересует именно этот уникальный событийно-этический опыт, выступающий в его концепции наивысшей (в смысле действенно-исторического воплощения) способностью человеческой экзистенции и нашего бытия-друг-с-другом. Поставив в центр философской программы отношение к другому в его нередуцируемой другости, Бахтин, став заочным оппонентом Хайдеггера, придал вопросу о фактической связи с другим(и) направление,

[287] Событие – это, прежде всего, событие моей причастности событию. Не в том смысле, что я редуцирую событие к своему единичному опыту, присваиваю таковое, а в том, что другого подхода к событию, кроме как через собственный поступок, у меня нет.

определяющим для которого, в отличие от направления мысли Левинаса, является *пафос активности*, обусловленный генеративной (рождающей и возрождающей) телеологией события.[288] Уже само это определение (пафос активности), связывая страдательность и «подвижничество» в один узел, указывает на то, что речь не идет о некой альтернативе учению Левинаса. Французского мыслителя самым принципиальным образом связывает с Бахтиным фундаментальный мотив (пра)изначальной ответственности, определяющей человеческое бытие до всякого возможного поступка и позволяющей ему обрести идентичность только исходя из перспективы незаместимости по отношению к другому, через ответ ему. Не просто параллели, а порой буквальные совпадения между двумя мыслителями в формулировании этой исходной страдательной, пассивной, ситуации моего фактического бытия-в-мире, действительно, поразительны. И все же Бахтин не просто конгениальный предшественник Левинаса. Развивая философию события/поступка из той же этической интуиции, что и французский мыслитель[289], он проясняет метафизический опыт человека в аспекте, если не исключаемом по определению, то так или иначе вытесняемом (затеняемом) в работах Левинаса[290].

[288] Ср.: Eskin M. Op. cit. P. 69–70.

[289] Это совпадение не является каким-то случайным. «Не-алиби в бытии» Бахтина, праизначальная ответственность Левинаса, равно как и бытие-виновным Хайдеггера могут рассматриваться как переосмысление понятия тотальной вины в экзистенциальной философии Киркегора. См.: *Послесловие*. С. 602 и далее.

[290] Вальденфельс указывает, что подобная маргинализации активности в пользу пассивности в концепции Левинаса, в итоге, угрожает самой этике, которая превращается в некий фантазм, если теряет силу собственно момент взятия ответственности на себя. См.: Waldenfels B. *Response and Responsibility in Levinas.* In: *Ethics as First Philosophy.* Ed. by A. T. Peperzak. New York, 1995. P. 47–48.

В этой, казалось бы, неустранимой, дилемме – или онтология, или этика – учение о сингулярном этическом событии Бахтина не совпадает ни с одной из конфликтующих сторон: оно противостоит философии Хайдеггера, поскольку там нет места другости другого, и расходится с философией Левинаса, поскольку рассматривает изначальную этическую ангажированность субъекта (самости) в аспекте активного соучастия в *событии* конкретной бытийной *связи* с другим. Это не значит, что Бахтин оказывается неким примиряющим посредником между ними – такая спекуляция была бы отвергнута, очевидно, всеми тремя мыслителями. И все же речь, действительно, идет о своего рода опровержении «tertium non datur» по отношению к указанной дилемме, ее категорическому «или – или», которое именно в своей категоричности порождает противоположности, *равным образом* не приемлемые в свете бахтинского учения. Одну противоположность сам Бахтин определяет как «одержание бытием»[291], вторая зафиксирована в тезисе Левинаса о заложничестве по отношению к другому[292] – созвучность этих определений в плане крайнего выражения изначальной пассивности («захваченности») человеческой экзистенции формально (ибо эти учения нельзя опосредовать) располагает онтологию Хайдеггера и этику Левинаса по одну сторону по отношению к подходу Бахтина. Идея, сам смысл заложничества делают невозможным, исключают событийное – плодотворное – движение бытия в той же мере, в какой отсутствие другости в таковом. Этический смысл события коренится в факте моей безысходной ответственности в бытийной связи с другим(и), но к нему не сводится. Интерес Бахтина лежит в плоскости *осуществления* сингулярного события, действительного – действенно-

[291] КФП. С. 48. Левинас, излагая учение Хайдеггера, говорит, в свою очередь, о человеке как модальности бытия: Levinas E. Op. cit. P. 43.

[292] Левинас Э. *Избранное: Тотальность и Бесконечное.* М. – СПб., 2000. С. 344. (Далее – *Тотальность и Бесконечное.*)

исторического – обновления сообщества (бытия-друг-с-другом), которое (обновление) фундируется в моей ответственности в фактическом «друг-с-другом».

Тезис о связывающем меня и другого сингулярном событии предполагает, что через ответ другому в нашем с ним конкретном межличностном отношении актуализируется измерение бес-конечности, перспектива которого заложена в самой диалектике данности и заданности, характеризующей не только бытийную конституцию моей самости, но и свершение конкретно-исторической интерсубъективной связи. Конкретная архитектоническая связь с другим, как говорит Бахтин, дана и задана. С точки зрения моей вовлеченности в событие (моего единственного места в бытии) исполнение этой заданности зависит от удостоверения моей ответственности и означает, что я выступаю навстречу другому с ответом, который должен оправдать мою рожденность и поддержать (*поощрить*) рожденность другого. Перспектива бес-конечности, за которую я оказываюсь, таким образом, *в ответе*, концентрируется для меня в личности другого человека. Поскольку событие не отделимо от конкретной связи с другим, является сингулярным свершением фактического друг-с-другом, другость другого является единственной «инстанцией» в мире, к которой я могу обращаться по вопросу бесконечности, понимая, конечно, это обращение не бюрократически, а событийно-этически: отвечая другому на основе признания своего не-алиби в бытии, я *поворачиваюсь* к нему (иду ему навстречу) ради плодотворности («событийности») нашего с ним конкретного сообщества, которое не является «третьим членом» в нашем межличностном отношении, но есть изначальное фактическое раз-*личие* (разнозначность меня и другого), неустранимость которого означает, что конститутивное для событийного свершения сообщества измерение бесконечности неотделимо для меня от абсолютной другости другого. В этом смысле тема Бесконечного, с которым я

встречаюсь в лице другого, – одна из главных тем Левинаса – вполне комплементарна мысли Бахтина и как таковая помогает избежать подчинения другого некоему превосходящему его целому, т. е., в конечном счете – избежать тотализации в бытии, которой Бахтин, со своей стороны, противопоставил как раз событийное (полифоническое) видение действительной исторической жизни.

Характеризуя диалектическую связь данности и заданности при анализе человеческого бытия, взятого в аспекте «я-для-себя», Бахтин использует понятийную формулу, употреблявшуюся первоначально в теологическом контексте при прояснении связи в Иисусе Христе божественной и человеческой природы, – формулу «неслиянно и нераздельно»[293]. Если мы воспользуемся ею там, где в терминах данности и заданности трактуется сама онтологически-событийная связь с другим, то окажемся в самом сердце главного парадокса события у Бахтина, который мы прежде фиксировали, указывая на парадоксальную раздвоенность («двусмысленность») отношения трансцендирования, характеризующего активную причастность событию. Утверждение своего не-алиби в бытии имеет отношение к событию постольку, поскольку относится к другому. Другой и событие словно образуют в конкретном межличностном отношении, в которое я вовлечен, общий фланг, т. е. событие для меня, словно восход, поднимается со стороны, из-за спины, другого. Свершаясь, как пишет Бахтин, между нами и через нас, оно оказывается, тем не менее, всегда как бы за спиной другого, что обусловлено нашей асимметричной дис-позицией в бытии: со своего единственного места в бытии я могу стать действительным участником события, только реализуя свою ответственность по отношению к другому. Событие и другой «даны» мне, таким образом, нераздельно и неслиянно. Будучи событием раз-личия, историческим свершением конкретной (моей и друго-

[293] Ср.: КФП. С. 42.

го) дис-позиции в бытии, событие не может получить никакого (тематического, онтологического) первенства над этим – всегда фактическим – раз-личием, над этой – всегда актуальной – дис-позицией. Трактовка межличностной связи с другим как события, события, которое de facto «всегда уже» выжидает и таится в лице другого, выступая при этом принципом обновления исторической жизни (фактических интерсубъективных отношений), – вот то, что определяет подход Бахтина, отличая его как от хайдеггеровской концептуализации бытия (и ранней, и поздней), так и от этического учения Левинаса (в котором тоже, как известно, принято выделять два этапа, связываемых, соответственно с выходом *Тотальности и Бесконечного* и *Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности*). Каким бы фрагментарным и скромным в своей собственно философской части ни был бахтинский проект, он заслуживает самого пристального внимания, поскольку открывает возможность нового определения близости и близкого в бытии-друг-с-другом и новой темпоральной интерпретации интерсубъективного опыта. Стоит подчеркнуть принципиальную взаимосвязь этих вопросов в рамках заданной Бахтиным концепции, ибо не что иное, как особая временность события раз-личия (меня и другого) должна выступить основанием (темпоральным смыслом) сближения. Систематический анализ интерсубъективной временности сингулярного этического события, предполагающий прояснение соотношения между подходами Левинаса и Бахтина, является отдельной задачей, выходящей за рамки данного исследования. Здесь мы хотим лишь наметить основные контуры такого анализа в той мере, в какой это необходимо для целей настоящей работы.

Время события

Проблема темпоральной интерпретации события была поднята самим Бахтиным, однако нашла рассмотрение у него лишь в двух аспектах: во-первых, в рамках прояснения временного смысла бытийного устройства человека (диалектики данности и заданности в «моем» бытии) – здесь Бахтин вводит понятие «абсолютного смыслового будущего» как изначального темпорального горизонта, в отношении к которому определяется заданность человеческого бытия, его смысловое предстояние самому себе, обусловливающее переживание временности своего бытия как *еще-не-исполненности*, как *не-все-еще,* а также понятие «момента чистой событийности во мне», где «я изнутри себя причастен единому и единственному событию бытия»[294], момента «чистой продуктивности», обнажающего *рискованную* непредопределенность события, «или-или» события, как говорит Бахтин; во-вторых, этой обогащающей событие бытия моментальности Бахтин противопоставляет ритм, или ритмизацию, как темпоральную модификацию жизни, характеризующуюся этической пассивностью и потому – отсутствием риска, «бессобытийностью», которые не являются при этом у Бахтина чертами некой «онтологической» ущербности, а описывают определенные возможности самого бытия-друг-с-другом, и прежде всего две из них: (1) эстетическое (дарящее, любящее) оформление жизни другого, которое утверждает и оправдывает таковую по ту сторону нравственной действительности события, и (2) приобщение устоявшимся (постоянно воспроизводящимся) формам социальной жизни, где «я живу ценностно в другом и для других... переживаю, стремлюсь и говорю в *хоре* других»[295].

[294] Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С.182.
[295] Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С. 184.

В плоскости противопоставления двух указанных модусов временности события – момента и ритма, – схватывающих таковую в аспекте моего имманентного переживания действительной жизни, главная загадка события – которая in letzter Instanz является загадкой времени, – а именно: нераздельность и неслиянность события и другого, остается в тени. Какой бы разительной ни казалась аналогия между бахтинским «моментом» и хайдеггеровским «мгновением», она оказывается вторичным (и вполне объяснимым в свете влияния на обоих мыслителей творчества Киркегора) историко-философским сюжетом, в котором только тогда появляется интрига, когда мы констатируем, что действительно «аналогичной» бахтинская интерпретация выступает только в том случае, если мы абстрагируемся от диалогической и одновременно асимметричной структуры события, делающей меня ответчиком, гарантирующей мое *не*-алиби в бытии, и редуцируем «момент чистой событийности во мне» к трансцендентальному принципу моей «эгоитичной» (не связанной с другими, «собственной») принадлежности бытию (Da-sein). Но Бахтин разрывает эту имманентную связь с бытием изнутри самого «момента» причастности событию – факт «не-алиби» выговаривает себя и здесь: «Момент чистой событийности во мне, – пишет он, – это момент, где бытие во мне должно преодолевать себя ради долженствования.., где “есть” и “должно” взаимно исключают друг друга; это – момент принципиального диссонанса, ибо бытие и долженствование, данность и заданность изнутри меня самого, *во мне самом* не могут быть ритмически связаны, восприняты в одном ценностном плане, стать моментом развития одного ... ряда...»[296]. Если мы вспомним, что долженствование первоначально вводится Бахтиным как «конкретное архитектоническое долженствование», обязывающее меня отвечать другому в событии бытия, то мы должны будем зафиксировать,

[296] Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С. 183.

что внутренний диссонанс, о котором говорится в приведенном фрагменте, диссонанс, являющийся структурой «момента чистой событийности во мне», вырастая, так сказать, на почве моей фактической связи с другим, изначально предполагает его как интериоризованного участника этого внутреннего кризиса.[297]

Таким образом, конститутивная для события структура раз-личия сохраняет свою действенность и в плане указанного темпорального момента моей имманентной причастности событию, а сам «момент чистой событийности во мне» приобретает квазитрансцендентальный характер, с одной стороны, выступая темпоральным условием возможности обогащения события бытия, а с другой, разворачиваясь как *постфактум* по отношению к изначальному фактическому не-алиби, т. е. в самом себе неся эту сущностную привязку к другому как первопричине любой моей инициативы в бытии. Структурной асимметрии события соответствует в этом квазитрансцендентальном моменте диахроническое различение того, кто должен (*hat zu*) отвечать, и того, кому отвечают. Именно это различение обусловливает этический характер события, а равно – и этическую *серьезность* рассматриваемого момента, указание на которую у Бахтина является отзвуком диахронии, не позволяющей ни снять с меня ответственность за обновление в бытии, ни присвоить мне исключительные «авторские права» и полномочия на творческое обогащение действительной жизни. «Именно этот момент (момент чистой событийности во мне. – *Т. Щ.*), где мне во мне самом принципиально противостоит долженствование как иной мир, – говорит Бахтин, – и есть момент моей высшей творческой серьезности, чистой продуктивности».[298] Экспликация диа-

[297] Своеобразным продолжением этой темы станет у Бахтина анализ феномена внутренней диалогичности слова («двуголосого слова») и сознания, «внутренней социальности», в книге о Достоевском.

[298] Бахтин М.М. *Работы 1920-х годов.* С. 183.

хронии (временн*о*го раз-личия) в имманентном опыте причастности сингулярному событию бытия, диахронии, лишающей субъекта возможности «уединиться» в событии даже тогда, когда речь заходит о трансцендентальных (темпоральных) условиях его осуществления, является одним из первых шагов в прояснении интерсубъективного характера временности события и как таковая требует дальнейшего анализа, позволяющего понять темпоральную природу *продуктивности* сингулярного этического (интерсубъективного) события.

Левинас, особой заслугой которого является введение и глубокое диалектическое прояснение понятия диахронии в этическом опыте бытийной связи с другим, подобно Бахтину, подходит к вопросу об отношении к другому с точки зрения обновления, которому открыто мое бытие и которое является феноменом времени, не сводимым к одинокому (монадическому) субъекту. Вопрос обновления становится для обоих мыслителей ведущей *метафизической* темой при анализе межличностного отношения, ибо именно в фактических интерсубъективных связях действительной жизни ими открывается соразмерный конечному человеческому существованию опыт бес-конечности, позволяющий говорить о преодолении смерти не в спекулятивной плоскости противопоставления времени и вечности[299], а в плоскости самой временн*о*й действительности исторической жизни, где «победа над смертью», как выражается Левинас, составляет экзистенциально-этический смысл самого бытия-друг-с-другом, самого сингулярного события раз-личия в бытии, – так что человеческое сообщество как сообщество *in actu*, т. е. сообщество-в-процессе-обновления, имеет место быть только в силу этой победы, или, как мы говорили ранее, в силу этого унижения смерти. Будучи вопросом («делом») времени, обновление фундируется в первую очередь в

[299] Ср.: Krewani W. N. *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen.* München, 1992. S. 101f.

горизонте *будущего*, которое сохраняет, таким образом, приоритетное значение в анализе конечного человеческого экзистирования, проясненное уже у Киркегора, но рассматриваемое теперь в его интерсубъективном значении, т. е. как будущее, которое связывает меня и другого, причем связывает в силу нашего с ним нередуцируемого раз-личия («онтологически-событийной разнозначности»), открываясь, таким образом, как будущее этого раз-личия. Не вечность, а диахронически определенное будущее является центром тяжести в метафизических (имеющих дело с вопросом бесконечности) размышлениях Бахтина и Левинаса. В ранней работе *Время и Другой* французский философ формулирует тезис, который является программным для обоих мыслителей: «...Связь с будущим, присутствие будущего в настоящем свершается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени. Захват настоящим будущего – не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная связь. Ситуация бытия во времени – в отношениях между людьми, то есть в истории»[300]. Понимая такое свершение времени как событие, Бахтин говорит о нем как об «открытом рискованном событии бытия, единство, смысл и ценность которого не даны, а заданы»[301].

Однако, несмотря на указанное «программное» единство философских концепций Левинаса и Бахтина, центральный метафизический вопрос о продуктивности (интерсубъективного) времени, которое снова и снова опровергает смерть именно благодаря своей плодотворности, т. е. благодаря тому, что бытие-друг-с-другом может осуществляться в модусе обогащающего возобновления, этот вопрос исследуется ими в различных аспектах, соотношение между которыми требует, конечно же, отдельного изучения. Как уже отмечалось, здесь мы хотели бы только зафиксировать в основных чертах специфику бах-

[300] Левинас Э. *Время и Другой*... С. 81.
[301] Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С. 166.

тинского подхода к событию с точки зрения имплицированных в нем возможностей темпоральной интерпретации последнего. Напомним, что Левинас рассматривает вопрос о продуктивности времени в аспекте генеративного отношения отца к сыну, *плодовитости/отцовства*, т. е. формулирует проблему метафизически значимого обновления как проблему обновления субъекта («мгновения»), порождающего из себя другое субъективное начало, в отношении к которому (как преодолевающему смерть будущему[302]) осуществляется трансцендирование замкнутости субъекта в самом себе и в этом трансцендировании – собственное обновляющее возрождение. Бахтинский интерес к событию, в свою очередь, предполагает, что в качестве изначального «субъекта» обновления рассматривается фактическая интерсубъективная связь, конкретное бытие-друг-с-другом, событийность которого в том и состоит, что по самой своей избегающей тотализации структуре оно предполагает возможность обогащающего обновления, т. е. может свершаться *как* такое обновление в бытии. Событие, рассматриваемое в строгом смысле слова, т. е. как свершение обновления исторической жизни (конкретной интерсубъективной взаимосвязи) – как ее *возрождение*, – имеет при этом у Бахтина нередуцируемый этический смысл, поскольку основывается на удостоверении моей ответственности по отношению к другому в связывающем нас сингулярном событии. Иными словами, продуктивность события (сам опыт обогащения, который доступен мне, переживается мной как участником события) определяется моей персональной этической ангажированностью, тем, насколько мой ответ (а совсем не отвечать человек *по определению* не может), моя инициатива, выступая навстречу другому, содействуют плодотворному обновлению нашего конкретного взаимоотношения. В этом смысле мой ответ должен выступать одновременно и как *поощрение* самой

[302] Ср.: Krewani W. N. Op. cit. S. 107.

фактичности другого (его *рожденности*, рассматриваемой в горизонте соучастия в возрождении исторической жизни конкретного сообщества), и как *расположение* к ответу его самого, ибо «ответное участие» и есть незамысловатая формула «возвращения» события, которая благодаря другой своей редакции – «участный ответ» – помогает «не забыть» об ответственности как живом (патологически актуальном) принципе бытия сообщества, позволяющем таковому осуществиться как преодолению смерти, как созидательной актуализации бес-конечности. Событие не данность и не утопия, а этическая задача и одновременно предельная онтологическая возможность актуального сообщества. Дефицит персональной экзистенциально-этической ангажированности, дефицит ответственности означают и дефицит событийности, или, как говорит Бахтин, обеднение в событии-бытия.

Обновление фактической интерсубъективности, возрождение соответствующей межличностной связи в обогащенной форме составляет, таким образом, центральное звено в рассмотренной ранее взаимосвязи различных аспектов инкарнированного события. Другие аспекты воплощения события (от реляционного обновления самости вплоть до «объективного» продукта культуры, в котором находит свое последнее выражение ответ, сама ответная позиция в бытии) являются фрагментами, отдельными измерениями, конкретного бытия-друг-с-другом, вовлеченными в обогащение события бытия. Когда Бахтин подчеркивает, что такое обогащение может быть только *качественным,* он имеет в виду как раз то, что в основании этой «прибыльности» лежит обновление самой архитектонической структуры события, ее воссоздание «на новых началах», в новой, преображенной ответом ситуации, т. е. речь идет о структурном обогащении, и именно в этом смысле оно «формально», как говорит Бахтин.[303] Другими словами, производство так называемых «материальных

[303] Бахтин М. М. *Работы 1920-х годов.* С. 183.

ценностей» само по себе не является с необходимостью событийным обогащением бытия, а становится таковым постольку, поскольку коренится в указанном качественном обновлении фактического друг-с-другом, обогащающем возобновлении последнего через ответствование.

Речь идет, таким образом, о темпоральной интерпретации *генеративной телеологии события*, предполагаемой плодотворности актуального «друг-с-другом», понимаемой в терминах продолжающегося во времени исторически-значимого воплощения. При этом принципом, или *мерой*, инкарнированности является укорененность того или иного акта (мысли, чувства, высказывания, действия) в изначальном не-алиби-в-бытии, *ответным признанием* которого соответствующий акт (и потому – поступок) и является по своему этическому и одновременно онтологически-событийному смыслу. Фактичность не-алиби, означающая, что в своем конечном экзистировании человек является существом, которое *hat zu antworten* (должно отвечать), эта фактичность связывает в одном сингулярном событии мою рожденность как *рожденность отвечать* и рожденность другого как «всегда уже» данность того, кому *должен* быть адресован мой ответ. Событие, свершающееся только через удостоверение такого не-алиби (праизначальной ответственности, как говорит Левинас), выступает в этом смысле как «интеркарнированное», ибо ответствование, продолжающее дело моего исторического воплощения, с необходимостью заключает в себе поощрение воплощенной данности другого, которой я *отдаю должное* своим ответом, но не в смысле некой внешней церемонии, а давая ей укорениться в самом моем слове.

В философии Левинаса интерсубъективный характер плодотворности времени нашел выражение в феноменологии эроса, отношения к Женскому как онтологическому условию способности (мужского) субъекта к возрождению. Однако, в интерпретации Левинаса, исходной

точкой является не сама эта связь как фактическое друг-с-другом с имплицированной в ней генеративной (в том числе – биологически генеративной) телеологией, позволяющей рассматривать «плоды» этого сообщества в аспекте интерсубъективного конституирования, а субъект – в его способности обновления, которая, строго говоря, и трактуется как продуктивность времени. Не отрицая диахроническую различенность в бытийной связи с другим, более того – исходя из такой различенности как этического основания всякого «друг-с-другом», Бахтин, со своей стороны – и в этом состоит принципиальная оригинальность его подхода к этике как «первой философии», – ставит вопрос о событии, о событийной плодотворности самого этого (диахронически определенного) раз-личия в бытии, обращаясь к *актуальной синхронии* меня и другого, нашей совместности, соучастии в событии бытия. Критикуя Хайдеггера, Левинас замечает: «...Изначальная связь с другим не описывается предлогом mit»[304]. На что Бахтин, по всей видимости, должен был бы сказать, что она не описывается *одним* только этим предлогом – «с». Присоединяясь, безусловно, к критике *со*вместимости как «рядоположенности вокруг истины», «коллективности вокруг чего-то общего», «третьего члена отношения, служащего посредником»[305], Бахтин обращается к сингулярному событию этого «с», плодотворность которого имеет в диахронически определенной разнозначности меня и другого (в фактичности моего не-алиби в бытии) изначальную архитектоническую (как сказал бы Бахтин) предпосылку, *апостериорное* «условие возможности».

Двусмысленности определения «актуальная» (в выражении «актуальная синхрония») нужно придать при этом статус понятия: оно имеет, во-первых, нейтральный смысл, обозначая измерение настоящего, данности в настоящем, и во-вторых – эвокативный смысл, указывая

[304] Левинас Э. *Время и Другой...* С. 25.
[305] См.: там же, а также с. 102–103.

на *востребованность* в настоящем предмета разговора, его «злободневность». Мы говорим об актуальности тех или иных вещей, подразумевая при этом, что именно они на данный исторический момент находятся в эпицентре всеобщего интереса и в качестве конкретной проблемы требуют участия множества людей, ангажированность которых мотивируется живым интересом к тому, чтобы содействовать конструктивному исходу «дела», не зная наперед, каким он будет в итоге. В этом смысле актуальность – это событийный профиль настоящего (или квазисобытийный, если вопрос об этике не учитывается). Актуальная синхрония, с которой работает Бахтин, означает конкретное (мое и других) сосуществование в настоящем, рассматриваемое с точки зрения имплицированной в нем востребованности обновления. Другими словами, актуальная синхрония – это чреватое «новым» бытие-друг-с-другом, где под «новым» понимается событийное обновление этого отношения, затрагивающее все измерения инкарнированного события, о которых говорилось ранее. При этом событие, повторим еще раз, не может рассматриваться как посредник, или третий член отношения, будучи событием самого раз-личия меня и другого, т. е. свершаясь именно благодаря тому, что это раз-личие не может быть редуцировано к некоему субстанциальному «третьему». В философии Левинаса такого рода актуальной синхронией является отношение лицом-к-лицу, описываемое как неисследимое («ан-архическое»[306]) этическое требование перед *лицом* бесконечного, или Бесконечным лица. Само отношение анализируется при этом преимущественно с точки зрения своей диахронической определенности, позволяющей Левинасу говорить о заложничестве по отношению к другому.

Если в учении Бахтина открываются новые перспективы темпоральной интерпретации интерсубъективного

[306] См.: Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* The Hague, 1974. P. 11, 94.

опыта, то происходит это потому, что изначальная этическая страдательность субъекта (не-алиби, безысходная ответственность, в бытии) рассматривается им как конститутивный момент сингулярного события раз-личия, т. е. анализируется не с пассивной стороны (как у Левинаса), а берется, так сказать, *in actu*, в конкретно-исторической действенности, актуальном осуществлении *в ответе* другому, ответе, который был определен нами ранее как действенно-исторический. «Активный» характер изначальной этической пассивности (захваченности «неотвратимым вызовом к ответственности») очень точно и самым принципиальным образом фиксируется и у Левинаса. Пассивность означает: «я ни на один момент не могу обрести покой для-себя»[307], или, словами Бахтина, я должен (т. е. не могу не) поступать, «хотя бы внутренне только поступать». Событийный смысл этой активности, основанной на изначальной этической страдательности (страдательной активности), его как раз и интересует. В связи с чем его мысль движется в плоскости интенционального отношения к другому, ни на один миг не позволяя при этом интенциональности «потерять» свои страдательные корни (особенно показательными в этом отношении являются понятия «участности» и «эмоционально-волевого тона») и вполне разделяя в этом смысле тезис Левинаса о том, что интенциональность – это модальность указанной неспособности субъекта успокоиться в себе (в бытии для-себя).[308] Можно сказать поэтому, что если Левинаса интересует изначальная этическая пассивность в активности (интенциональных отношениях), то Бахтина – активность самой этой пассивности, «призванная интенциональность», если можно так выразиться, выступающая как путеводная нить в понимании сингулярного события.

[307] Levinas E. *Dieu, la mort et le temps.* P. 31.
[308] Ibid. P. 31.

Вопрос, который направляет мысль Бахтина и связывает ее с подходом Левинаса, формально воспроизводит логику вопроса, адресованного в свое время Хайдеггеру и предполагавшего прояснение соотношения экзистенциальности и фактичности в бытии Dasein. Тогда мы спрашивали о том, как может быть позитивно удостоверена фундированность «заступания в смерть» как принципа индивидуации в фактическом со-бытии, пытаясь таким образом обнаружить действенность, «место», этого трансцендентального принципа в самом фактичном бытии-друг-с-другом. Теперь задача состоит в том, чтобы прояснить действенность фундаментального этического «апостериори» в конкретно-историческом свершении межличностного отношения, иначе говоря – прояснить соотношение фактичности и событийности.[309] Тогда мы должны были преодолеть имманентные рамки фундаментальной онтологии и обратиться к самой фактичности бытия сообщества, которая в учении Бахтина выступила в нередуцируемом этическом значении. Теперь сама этическая (диахроническая) фактичность интерсубъективной связи должна найти рассмотрение с точки зрения актуального свершения конкретного «друг-с-другом», сингулярного события. Предметом темпоральной интерпретации должна стать, соответственно, указанная актуальная синхрония, актуальность (эвокативность) которой связывает в настоящем (в отношении лицом-к-лицу) фактичность диахронии с горизонтом будущего, который задан (открыт) как горизонт будущего обновления и через взаимосвязь с этической диахронией получает абсолютный смысл, т. е. открывается как абсолютное требование, дол-

[309] Такая же задача, как мы помним, была определена нами при прояснении отношения подхода Бахтина к позднему учению Хайдеггера. Учения Хайдеггера и Левинаса выступают в этой связи как взаимоисключающие концепции, в каждой из которых интересующий Бахтина вопрос приносится в жертву той или иной форме пассивности: будь то захваченность бытием или заложничество в отношении к другому.

женствование, как горизонт практической идеальности, или – горизонт события.[310] Необходимо подчеркнуть, что говорить о событии, о времени события возможно только с точки зрения индивидуального участия в таковом, на основании непосредственного переживания личной причастности, вовлеченности в событие бытия. Методически, феноменологически, я могу прояснять характеристики (структурные, эмоциональные, темпоральные и др.) события, исключительно основываясь на живом (инкарнированном) опыте собственного участия в действительной исторической жизни.[311] Отсюда – неизбежные ограничения в анализе парадоксального опыта события: я могу описывать его только как соучастник, т. е. не претендуя на целостное «объективное» схватывание такового; с другой стороны, только через такое соучастие событие вообще может стать вопросом – прежде всего, вопросом самого фактического экзистирования и на этой почве – вопросом философского анализа. (Однако, нельзя не заметить, что эта ограниченность – залог событийности самой философской мысли, ее, как говорит Бахтин, участности.)

Парадоксальность опыта события связана как раз с его темпоральной структурой. Уже анализ диахронии у Левинаса требует отказаться от понятия опыта, ориентированного на актуальную данность предмета в переживании и, соответственно, на возможность его тематической актуализации (Vergegenwärtigung), репрезентации в мышлении. Обращаясь к актуальной синхронии, живой исторической связи с другим в настоящем, исходя из которой мы только и можем ставить вопрос о времени события, мы, прежде всего, должны констатировать, что актуальный (эвокативный) опыт события заключается как раз в его не-данности, или в его данности в модусе заданности. Требовательное будущее события не может быть при этом

[310] Ср.: Бахтин М.М. *Работы 1920-х годов.* С. 182.
[311] См. соответствующие методические соображения Бахтина: КФП. С. 20, 32, 35.

описано в терминах синтетического (ретенциально-протенциального) времени интенциональности (Гуссерль): его нельзя предвосхитить, абсолютность долженствования (проистекающая из этического/диахронического раз-личия в самой структуре события) опережает любую антиципацию в отношении будущего. Абсолютное будущее события не может быть редуцировано к антиципируемому будущему, но оно может стать этическим/событийным смыслом такого антиципирования. Равным образом заданность события, темпоральный смысл которой выражается у Бахтина в понятии абсолютного смыслового будущего, не может быть редуцирована к хайдеггеровскому наброску. Здесь учение о событии Бахтина, как уже указывалось, близко позднему мышлению Хайдеггера, в котором человеческое существование рассматривается с точки зрения вовлеченности в историческое свершение бытия (Seyn), тоже трактуемое Хайдеггером как событие (Ereignis). Конститутивный для события бытия горизонт будущего, его открытость, превосходит временность человеческой экзистенции: будущее события не может быть отождествлено с будущим моего наброска. В концепции Бахтина это сущностное превосхождение события по отношению к имманентной заданности (смысловому предстоянию самому себе) отдельного человека, делающее последнего всегда только «включенным» участником и лишающее его возможности осмыслять себя как трансцендентального субъекта события, находит обоснование в «онтологически-событийной разнозначности меня и другого», нередуцируемой этической асимметрии в событии бытия. Это исходное структурное раз-личие не позволяет схватить мое отношение к абсолютному будущему (заданности события) как прямую проекцию. Будущее события не intentum. Словно лента Мёбиуса, оно *оборачивается* ко мне неизвестной, непредсказуемой, стороной и выступает как опережающее любые мои антиципации требование, неуклонность которого означает, что будущее является будущим раз-личия.

Изначальная диахрония, заключенная в факте моего не-алиби в бытии, «возвращается» ко мне из будущего в виде «нудительного», как говорит Бахтин, долженствования, нудительность которого не имеет ничего общего с занудством; напротив, речь идет о самой глубочайшей, самой драматичной и одновременно самой притягательной *интриге* (не зря Левинас так любил это слово) человеческого бытия. Человек — это существо, которое должно отвечать — hat zu antworten: переживание этого факта, данное в актуальной синхронии (с другим), является событийным (интригующим) потому, что будущее, к которому относится это «zu» (к) и которое обусловливает востребованность моего ответа в настоящем, является открытым горизонтом лишь в специфическом смысле открытости неизвестному, *рискованной* открытости, как подчеркивает Бахтин. Вместе с ответом я должен взять на себя ответственность за событие, сингулярное историческое осуществление, конкретной связи с другим — в этом смысл воплощения, критерий самой действительности (реальности, а не фикции) моего бытия. Но, отвечая и удостоверяя свою ответственность, я не создаю и не контролирую событие, а «всего лишь» участвую в нем: парадоксально, но моя ответственность за событие возможна именно потому, что оно мне неподконтрольно; я не властен над ним постольку, поскольку оно осуществляется как раз-личие и в силу раз-личия — так что будущее (заданность события) обращает ко мне свое требование в лице другого: если событие *притягивает* (слово, с помощью которого мы надеемся описать работу времени) меня, то делает оно это через притязание другого. Этот примечательный бумеранг времени — времени, которое заходит с тыла, — настигает меня в актуальной связи с другим, открывая всю рискованность задачи, характеризующей человеческое бытие par excellence, — отвечать со своего единственного места в бытии. Вместе с моим ответом речь идет о возобновлении конкретной интерсубъективной связи, качественном

обогащении события бытия, как говорит Бахтин, которое (возобновление/обогащение), однако же, само по себе не может быть интенцией моего поступка (ответа как поступка): лишь через ответ другому я вступаю в отношение к событию, определяю его сингулярный профиль. Осуществляемое событием обновление конкретного друг-с-другом – обновление, которому я содействую своим ответом/поступком, – затрагивает и мою самость. В этом смысле всякая «инициатива поступка» в событии бытия является одновременно и *инициацией*. Здесь еще раз обнаруживается невозможность субъективистского толкования такой инициативы (Арендт). Выступая как ответ, она обусловлена самой темпоральной структурой события, осуществляется в отношении к абсолютному будущему, отвечая на его актуальный запрос, его, возникающее из этической диахронии, долженствование.

Подобно тому как ответ или инициатива поступка в своем отношении к абсолютному будущему события исключают возможность антиципации такового (что означало бы присвоение другости другого), точно так же и опыт инициации – прохождения через событие – не подлежит репрезентирующему воспоминанию. Актуальная синхрония – это опыт события не только в смысле интриги будущего, но и в смысле интриги прошлого. Как прошлый опыт событие тоже дано нам в модусе не-данности, точнее – неактуализируемости в интенциональном акте (воспоминания). Это – постфактум, которое нельзя забыть, потому что отношение к нему разворачивается не в плоскости ментальной или же телесной (тактильной и т. д.) памяти. Мы можем вспоминать различные фрагменты исторической действительности, которые составляли материальность сингулярного события, но само событие в его постфактумности сохраняет актуальность для нас не через воспоминание, а через особого рода «впечатленность», печать события, заключающуюся в живом (т. е. основанном на пережитом) и одновременно «наивном» (в

том смысле, в каком использовал это слово Киркегор) понимании того, что событие как обогащающее обновление фактичности *возможно*. Интрига прошлого заключается в том, что, оставив свою печать, сингулярное событие не превращается в дело, которое, как говорится, уходит в архив, но, будучи в своей постфактумности указанием на возможность событийного исполнения действительной исторической жизни, остается в актуальном поле «заданного» интерсубъективного воплощения последней, т. е. остается *возможным* событием в свете всегда возобновляемой задачи моего исторически-значимого воплощения, в рамках которого ни одна инициация не может быть окончательной, но требует последующего удостоверения. Прошлое не принадлежит мне в этом смысле точно так же, как и будущее. Событие в своей постфактумности неподвластно мне точно так же, как и в своем абсолютном будущем. Оставаясь возможным и потому «невероятным» (поразительным, захватывающим) даже в своей постфактумности, оно обязано этой интригующей апорией непредопределенности, которая разверзается в прошлом вследствие необходимости отвечать другому в актуальной синхронии. Темпоральный парадокс события заключается, как уже отмечалось, в том, что событие – это «всегда уже» исполнение и всегда еще не-исполненность. Его интрига в том, что, не будучи в моей власти, оно несет обновление, за которое я, тем не менее, отвечаю и которое предполагает обогащающее возобновление моей собственной самости именно постольку, поскольку я удостоверяю свою *незаместимость* в событии бытия, обнаруживающую себя фундаментальным образом в ответственности по отношению к другому.

Имея диахроническую структуру, время события должно быть прояснено, таким образом, исходя из идеи рождения и возрождения, творческого обновления в действительной исторической жизни, участие в котором – через личный ответ другому, через ответ как от-каз

смерти[312] – становится для конечного человеческого существа уникальным опытом бес-конечности. Заданная таким образом концепция времени обнаруживает существенное отличие подходов Бахтина и Левинаса. Примечательно, что если взять за точку отправления хайдеггеровскую концепцию бытия к смерти, исходя из которого проясняется подлинная временность бытия Dasein, то бахтинский подход разворачивается как альтернативный, противопоставляя смерти рождение, а левинасовский – противопоставляя моей смерти смерть другого. В 1976 г. Левинас выступает с курсом лекций *Смерть и время*, где в противоположность хайдеггеровскому анализу *бытия к смерти* пытается прояснить смысл времени исходя из отношения к смерти другого. Главным метафизическим прорывом такой интерпретации становится определение сущности времени не из фундаментальной конечности человеческого бытия, а из опыта бесконечного[313], из уклоняющегося от феноменализации отношения к бесконечному, возможность которого (отношения) заключена в бытийной связи с другим, точнее – в моей ответственности за другого.

В силу диахронии, означающей, что я могу стать самим собой (сингулярной самостью) только через осуществление своей ответственности[314], смерть другого *опережает* в порядке моего экзистирования мою собст-

[312] См.: глава 1, § 2, 3 наст. издания.

[313] В этой связи Левинас замечает: «Со времен Канта философия – это конечность без бесконечного» (Levinas E. *Dieu, la mort et le temps*. P. 45).

[314] Сам момент диахронии заключается, соответственно, в том, что другой всегда уже в известном смысле присутствует во мне, но так, что самость не может присвоить его другость. Как пишет Левинас, «диахрония – это “в” другого-во-мне-самом, который не ассимилируется самостью». Время как асимметричное интерсубъективное измерение описывается тогда следующим образом: «другой-во-мне-самом и несовместимый, несинхронизируемый со мной другой» (Levinas E. *Dieu, la mort et le temps*. P. 28).

венную смерть, является, как говорит Левинас, «первой смертью»[315] – первым, по отношению к чему моя самость обретает определенность (т. е. определяется как единичное незаместимое личностное бытие). Смерть другого как его «возможность» оказывается через диахронию ответственности непостижимой трансцендентностью в самой имманентности моего бытия-для-себя, *неизвестным* (l'inconnu), которое приводит меня в *беспокойство (l'inquiétude)*. Последнее понимается Левинасом как не выводимая из хайдеггеровского ужаса (Angst) эмоция, которая не дает самости успокоиться (ne-pas-reposer-en-soi) и застыть, самодовольно установиться (institution) в самой себе. Смерть другого выступает как беспокоящий меня вопрос – вопрос, не содержащий в себе элементы ответа, не предполагающий самой возможности такового, не являющийся модальностью суждения и разворачивающийся вне сферы феноменальности, данности, понимания.[316] Отношение к «неизвестному» как измерению вопроса смерти описывается у Левинаса как *терпение*, поскольку в этом отношении (этический смысл которого заключается в том, что, отвечая за другого, я отвечаю за него в его смерти, отвечаю за смерть другого) достижение или постижение того, что беспокоит меня, невозможно, исключено по определению: смерть другого затрагивает меня не как intentum, а как вопрошание, в котором предмет вопроса не дан. Темпоральным эквивалентом терпения с его «никогда» в отношении схватывания смерти другого как беспокоящего меня вопроса выступает *длительность*, или, как говорит Левинас, «всегда» времени.[317] Беспокойство самости является при этом эмоциональной характеристикой фундаментального диахронического отношения, которое Левинас определяет как *склонение* (déférence à) перед смертью другого, перед «неизвест-

[315] Levinas E. *Dieu, la mort et le temps.* P. 53.
[316] Ibid. P. 26, 52.
[317] Ibid. P. 38.

ным»[318]. Главный тезис развиваемой в указанных лекциях темпоральной концепции заключается, соответственно, в том, что время следует понимать в его длительности и его синхронии, исходя из этого «склонения перед неизвестным»[319], позволяющего определить время как отношение с бесконечным[320].

Время события, понимаемое как генеративное время, т. е. как время, которое обеспечивает обогащенное возрождение раз-личия в бытии, и рассматриваемое в его длительности, очевидно, не является некой альтернативой видению времени у Левинаса. Отношение между временем как чистой пассивностью терпения, дление которой проистекает из неупразднимого вопроса смерти, и временем события может быть понято на основании того принципиального различия в подходах Левинаса и Бахтина, которое мы схематически выразили, зафиксировав определяющий для каждого из них аспект анализа: *пассивность* активности и *активность* пассивности соответственно. Другими словами, время события является временем, вводящим означенное «склонение перед смертью другого» в модус действительного ответа, в котором мое беспокойство, зарождающееся в близости смерти другого, укореняется в эмоциональности («эмоционально-волевом тоне», в терминологии Бахтина), фундирующей мой ответственный поступок и рассматриваемой потому как «момент моей активности»[321] в событии. Длительность времени события была бы тогда терпением, возникающим не из отношения к «неизвестному» смерти, а из отношения к непредопределенности события. Время выступило бы тогда как отношение с бесконечным не через пассивную затронутость смертью другого, а через актуальную возможность – благодаря ответу – участвовать в обогащающем возобновлении конкретного друг-

[318] Levinas E. *Dieu, la mort et le temps.* P. 26, 53.
[319] Ibid. P. 48, 53.
[320] Ibid. P. 28, 53.
[321] КФП. С. 38. См. также с. 35–36, 39.

с-другом, возобновлении, осуществляемом через от-каз смерти. Смысл этого отказа может быть теперь дифференцирован и определен, с одной стороны, по отношению к подлинному бытию к смерти как принципу индивидуации в экзистенциальной аналитике Хайдеггера, с другой стороны – по отношению к смерти другого как неизъяснимой причины, неисследимого истока моей ответственности за него у Левинаса. Ответ выступает тогда как от-каз смерти, во-первых, потому что устанавливает свой принцип индивидуации, преодолевающий изолированность (безотносительность) самости, сосредоточенной на ничтожности (ничтожном основании, как говорит Хайдеггер) собственного бытия, и противопоставляющий бытию к концу бытие-к-началу; и, во-вторых, потому что, отвечая на основе своего не-алиби в бытии, я вступаю с другим в отношение, высшей ценностью которого является его, другого, собственная способность к ответу. Примечательно, что Левинас с самого начала определяет смерть как «без-ответа» (le sans-réponse)[322], а Бахтин в поздних записях фиксирует: ад – это безответность[323]. Отказ смерти в ответе смертному другому имеет тогда позитивный смысл *приветствия* его рождения, которое как рожденность (данность) находит в моей ответственности поощрение – постольку, поскольку сам ответ является данью рождению другого. Однако, имея в качестве темпорального условия отношение к абсолютному будущему, это приветствие одновременно выступает навстречу будущему возрождению другого, которое составляет тайну сингулярного события как события раз-личия. В своей незаместимости я несу ответственность за способность к ответу другого, за его воплощение и возрождение в новом событии, не будучи при этом в состоянии присвоить его другость и его инициативу в событии бытия. Приветствие другого в ответе, не способное знать (объективировать)

[322] Levinas E. *Dieu, la mort et le temps.* P. 17, 20.
[323] Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества.* С. 323.

то, *что* оно собственно приветствует, но обращенное в непредопределенное будущее события, является, согласно указанной ранее парадоксальной, раздвоенной, структуре трансцендирования в событии, приветствием самого события.

Прорисовывающаяся таким образом интерсубъективная временность события лежит в основании его генеративной телеологии – прибыльности, творческого прироста в бытии, его плодотворного обновления, которое разворачивается в двух обозначенных ранее модальностях *рождения* и *возрождения*. Напомним, что эти понятия, подобно понятию инкарнированности у Бахтина, не являются чистыми метафорами, но описывают процесс исторически-значимого воплощения как *ответного* включения в событийное свершение конкретного бытия-друг-с-другом – включения (участия), которое наделяет мое «первое» рождение онтологически-событийным смыслом и само, с другой стороны, фундируется в его фактичности, продолжая, таким образом, дело воплощения. Удостоверение своей незаместимости (своего не-алиби) в сингулярном событии придает изначальному факту рождения метафизический смысл, делает его *призванным* рождением, рождением-к-ответу. Фактичность не-алиби, которая означает, что путь к само-определению (самостному бытию) проходит через ответственность по отношению к другому, обнажает само мое бытие как *бытие-в-ответе*. Из этого следует, что целостность моего бытия определяется в ответе другому. Здесь поднятый Хайдеггером вопрос об умении быть целым Dasein, о целости экзистирующей самости, переосмысляется в свете программной задачи прояснения соотношения экзистенциальности и фактичности в бытии-друг-с-другом, потребовавшей выйти за рамки парадигмы онтико-онтологического различия. Речь идет тем самым, как уже отмечалось ранее, о радикализации вопроса о конституировании фактической самости. Подлинное бытие

к концу, выступающее в экзистенциальной аналитике трансцендентальным условием целости бытия Dasein, затрагивает фактичность самости исключительно в аспекте аннигиляции (ничтожения). Эта негативность оставляет открытым вопрос о том, как осуществляется целостность самостного бытия в конкретной исторической жизни, в самой действительности друг-с-другом. Интерсубъективный подход Бахтина и Левинаса позволяет определить в качестве конститутивного принципа способности быть целым *in concreto* ответ другому, точнее – бытие-в-ответе как «апостериорное» условие возможности фактической целостности бытия самости. В учении Бахтина ответ другому – ответствование – продумывается из перспективы событийного обновления фактического друг-с-другом, благодаря чему вопрос о целости изначально определяется не из отношения к смерти (как у Хайдеггера), а из отношения к рождению, понятому как рождение-к-ответу. Момент упразднения, аннигиляции в отношении данного является, согласно Бахтину, конститутивным в процессе нового определения (возрождения) самости в ответе другому; однако, выступая имманентным принципом само-определения, не он решает вопрос о целости самости: целость – вопрос не смерти (бытия к смерти), а «нового рождения», бытия-к-ответу, которое реабилитирует мою рожденность перед лицом другого. Целость я обретаю в отношении к другому. Эта целость есть *целость рождения*. Пока я живу, она остается актуальной задачей, требующей вновь и вновь удостоверять мою рожденность как исторически-значимое воплощение. В этом смысле ответ – это бытие-к-рождению, реабилитация рождения в возрождении. Через такой ответ фактическая самость обретает свои позитивные характеристики.

ГЛАВА 3.
ГЕНЕРАТИВНОЕ СОБЫТИЕ

Проясненное в предыдущем параграфе понятие события послужит нам в дальнейшем концептуальным основанием при анализе такой конкретной формы интерсубъективного опыта, как отношение взрослого (родителя) и ребенка, или *генеративного отношения*. Двусмысленность, которая возникает в этом определении в связи с введенным ранее понятием генеративной телеологии события, не является для нас при этом досадной помехой, напротив, именно ее, в известном смысле, мы и хотим исследовать, поставив вопрос о парадигматическом значении указанного генеративного отношения для событийного обновления исторической жизни. Начиная с Диотимы эротический союз мужчины и женщины рассматривается в европейской традиции в качестве парадигмы конечного опыта бесконечности в человеческом мире как опыта творческой – порождающей – дуальной взаимосвязи. Так, Б. Вальденфельс замечает: «Подобно тому как телесная половая определенность (Geschlechtlichkeit) является естественной праформой для Я-Ты-отношения.., так и телесное зачатие является природной праформой приведения к диалогу и взаимосвязи»[1], – а Л. Бинсвангер, берясь прояснить онтологический смысл любви, подчеркивает: «Нигде фактически любовь не может *выговорить* себя глубже и яснее, чем в любви полов», тогда как «любовь матери и ребенка как любовь между “неравноправными” любящими не может исчерпать феноменаль-

[1] Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophischen Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl.* Den Haag, 1971. S. 352.

ный образ любящего бытия-друг-с-другом»[2]. Не вдаваясь сейчас в вопрос о том, что и метафизика половой любви основывается на особого рода «неравноправии» – конститутивном раз-личии полов, которое нельзя принимать как данность, но следует «разыграть» в живом интерсубъективном опыте, без чего метафизика любви (как это и произошло у Бинсвангера) будет страдать идеализмом, мы хотели бы показать некорректность самого *сравнения* половой и генеративной связи в рамках экзистенциальной аналитики бытия-друг-с-другом, так как речь при этом идет о различных типах межличностного сообщества, различных социально значимых конфигурациях сингулярностей, фундированных в соответствующей антропологической фактичности: различии полов, в одном случае[3], и различии поколений – в другом. И если, как говорит Финк, всякий человек есть по своей сути *ein Plural*[4], то это верно не только в смысле сущностной соотнесенности с другим полом, но и в смысле соотнесенности с другими – предыдущими и последующими – поколениями. Иными словами, речь идет о том, чтобы рассматривать каждый из означенных способов бытия-друг-с-другом как отдельное сингулярное событие, в нашем случае – событие генеративного отношения.

Итак, в данной главе мы обратимся к анализу взаимосвязи между старым и новым поколениями, между взрослым (родителем) и ребенком: через прояснение фактических характеристик событийности этого генеративного отношения мы намерены обнаружить в соответствующих генеративных структурах фундамент (парадигматические черты) всякого события. Нашей непосредственной целью является при этом анализ указанного отношения в аспек-

2 Binswanger L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins.* München, 1964. S. 26

3 Ср.: Nancy J. L. Op. cit. P. 28.

4 Fink E. *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft.* Würzburg 1987. S. 211–212.

те *актуальной синхронии*, т. е. анализ взаимосвязи родитель–ребенок как межличностного события. Нас будет интересовать тем самым конститутивное значение возрастного различия в актуальном осуществлении первичного генеративного сообщества, каковым является сообщество «взрослый–ребенок». Диахроническая определенность этой связи (принадлежность к разным – старому и новому – поколениям) должна быть рассмотрена, таким образом, в ее имманентном значении, как нередуцируемый «внутренний» принцип актуального обновления сообщества (бытия-вместе), предполагающий, что событие совместности в человеческом мире нельзя постичь, если, «выплескивая вместе с водой ребенка», абстрактным образом рассматривать бытие-друг-с-другом как сосуществование «взрослых» индивидуумов. В начале нашего анализа мы обратимся к тем феноменологическим учениям, в которых генеративная взаимосвязь (связь поколений) тематизируется исключительно в диахронической перспективе в качестве фундамента историчности человеческой жизни. Имеются в виду экзистенциальная аналитика Хайдеггера и трансцендентальная концепция истории Гуссерля. Содержащееся в них прояснение конститутивного значения генеративной диахронии для феномена историчности послужит нам основанием при анализе синхронического опыта генеративного отношения как опыта живой межличностной взаимосвязи родитель–ребенок.

§ 1. Трансцендентальная загадка генеративности: Гуссерль

В данном параграфе речь пойдет о поздних (1930–1937 гг.) и лишь частично опубликованных материалах[5] из гуссерлевского наследия, посвященных трансцен-

[5] Интересующие нас материалы по проблематике генеративности вошли в 15 том собрания сочинений Гуссерля: Husserl E.

дентальному анализу социально-исторической жизни человеческих сообществ (Menschheiten), центральным понятием которого становится понятие генеративности (Generativität), устанавливающее сквозное соотношение между биологическим фактом смены поколений в человеческом мире и историческим процессом воспроизводства и обновления культурно-значимых смыслов в жизни конкретного сообщества. Обращение к проблеме конституирования внешней истории – внешней по отношению к имманентной историчности трансцендентального Я, составляющей, как известно, тему генетического анализа в творчестве Гуссерля[6], – является одним из наиболее проблематических этапов в развитии его мысли. И дело не просто в том, что трансцендентальная концепция истории, историчности социального мира, далека от систематической разработанности и представлена фрагментарно, в виде отдельных тезисов и набросков, требующих специальной реконструкции. Подобная реконструктивная работа оказывается затруднена неоднозначностью поздних размышлений Гуссерля, предпринимавшего различные (иногда противоречивые и тупиковые) попытки трансцендентального обоснования исторических феноменов и разворачивавшего свою мысль все больше в форме вопросов и предположений, нежели «аподиктических» констатаций. Методические сложности, возникающие у Гуссерля в связи с обращением к конкретному историческому опыту людей и человеческих сообществ в их конечном существовании, проистекают из проблематического различения трансцендентального и эмпирического (мунданного) субъектов, которое у Гуссерля становится также основанием универсализирующего рассмотрения

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. (Далее – Hua XV.)

[6] См. подробнее об этом: Савин А. *Раскрытие генезиса конституирования как трансцендентально-феноменологический подход к пониманию истории* // Топос. 2006. № 1(12). С. 127–154.

исторического смыслоконституирования.[7] Целостная реконструкция трансцендентальной конституции социально-исторической жизни человеческого сообщества в философии Гуссерля является отдельной задачей, выходящей за рамки настоящей работы.[8] Мы ограничимся здесь лишь обозначением основных линий в постановке проблемы историчности социального мира у Гуссерля и сосредоточимся на том, какое место и истолкование получает в его концепции феномен генеративного отношения, или связи поколений. Другими словами, гуссерлевский проект трансцендентальной теории истории будет интересовать нас в той мере, в какой он может быть определен как философия генеративности и в какой, соответственно, сама генеративность наделяется у него трансцендентальным значением.[9]

Для начала стоит вспомнить, что мы уже имели дело с одним «генеративным проектом», философией генеративности как конечного опыта бесконечности, где под генеративностью понималась интерсубъективная способность порождения, открывавшая конечному человеческому существу возможность благодаря бытийной (эротической и/или диалогической) связи с другим стать причастным порядку Вечного. Несмотря на то что в учении Гуссерля мы обращаемся к иной модальности генеративного опыта – интерсубъективной связи поколений, – его философия генеративности, подобно учению Диотимы, также является оригинальной концепцией конечного опыта бесконечности, основывающейся, как и в

[7] Ср.: «В таком монадологическом тотальном рассмотрении (Totalbetrachtung) различия форм бытия и становления грозят, конечно, расплыться, и кажется именно потому, что в трансцендентальной эгоцентрике другость всего сущего улетучивается, и все растворяется в континуальном разворачивании смысла» (Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs.* S. 338).

[8] См. в этой связи: Landgrebe L. *Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte.* In: Phänomenologische Forschungen. Hrsg. E.W. Orth B. 3. München, 1976. S. 17–47.

[9] Ср.: Hua XV. S. 391–393.

античной версии, на двух принципах: 1) полагании некой бесконечной (вечной) отнологической сферы и 2) признании в качестве изначальной структуры человеческого опыта бесконечности определенного интерсубъективного (межчеловеческого) отношения. Если в античной парадигме в качестве абсолютной сферы выступал или пребывающий неизменным вечный мир идей, или коррелирующий с ним космический порядок, неизменный в своей циклической временности, то у Гуссерля место вечного Абсолюта занимает трансцендентальная жизнь, трактуемая в манускриптах 1930-х гг. уже «не как индивидуальная примордиальная отдельная жизнь», но как «интерсубъективная примордиальность как единство интерсубъективного бодрствования (Wachheit)»[10]. В отличие от античных примеров, абсолютная трансцендентальная сфера Гуссерля находится в процессе разворачивающегося становления, сама есть «вечное бытие в становлении»[11] и как таковая является основанием истории мира, связывающим в единстве конституирования историю природы и человеческих сообществ. Коррелятивное этой трансцендентальной жизни Я как полюс конституирования, располагаясь по ту сторону мира с его конечными, возникающими и исчезающими, вещами, является, тем не менее, темпорально определенным, *становится* в открытой бесконечности временн*о*го потока. Причастность человека этому вечному становлению может быть осознана и пережита, в таком случае, благодаря определенному эпистемологическому предприятию, позволяющему воз-

[10] Diemer A. *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie.* Meisenheim, 1956. S. 279. Последнее выражение принадлежит Гуссерлю: C 17 V. (Здесь и далее цитирование неопубликованных манускриптов Гуссерля осуществляется согласно принятой транскрипции. О порядке каталогизации манускриптов см. подробнее: Breda H. L. van, Boehm R. *Aus dem Husserl Archiv zu Löwen.* In: Philosophisches Jahrbuch 62, 1953. S. 241ff.)

[11] Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs.* S. 332.

вести эмпирическое я к трансцендентальному, – таков путь феноменолога. Формально он мало чем отличается от изложенного Сократом понимания философии как практики умирания. При этом эпохальное замечание Мерло-Понти в предисловии к *Феноменологии восприятия* позволяет провести аналогию между ними даже в отношении неизбежной неокончательности соответствующих «трансцендентальных» усилий: подобно тому как античный философ, практикуя умирание, не может все-таки умереть «до конца», так и феноменолог как эмпирический субъект не может редуцироваться «вчистую»: порядок Вечности, составляющий смысл существования обоих, остается недосягаемым горизонтом для мирского существа. Отличие в том, что в речи готовящегося к реальной смерти Сократа было место надежде и утешению, поскольку его понимание мироустройства предполагало воссоединение бессмертной души с вечными сущностями. Для рефлексирующего феноменолога, преодолевающего классический метафизический дуализм телесного и духовного, вечность трансцендентальной жизни открывается как измерение, по отношению к которому установки вроде веры, надежды или отчаяния являются просто нерелевантными. Постигая трансцендентальное конституирование мира, философ открывает собственное конечное существование, существование других людей и целых сообществ как частные моменты, реальный «материал», через который проходит становление инвариантных структур абсолютной жизни.[12]

Димер связывает гуссерлевское определение трансцендентальной жизни как абсолютной с тем, что в рамках конституции мира, или омирщляющей (verweltlichende) конституции, трансцендентальная жизнь принимает, согласно высказываниям Гуссерля, эсхатологический

[12] Ср.: «Абсолют сохраняет устойчивость в вечности в смене своих модусов, прежде всего, через обычные рождение и смерть, но также через рождение и смерть человеческих сообществ и т. д.» (C 17 V S. 47). – Цит. по: Diemer A. Op. cit. S. 279.

характер: направлена на формирование «последней» нормативной идеи (Norm-Idee) как «идеи интерсубъективной подлинности», коррелирующей с «идеей человеческого мира как прекрасного мира, в который человек.., основываясь на идее свободы, включается в своей жизни, деля ответственность с другими и вместе с другими участвуя в его образовании». Это измерение уже не безразлично по отношению к экзистенциально-этическим установкам надежды или отчаяния, однако и оно рассматривается Гуссерлем с позиции «объективных» ступеней конституирования, или «структур развития», составляющих трансцендентальный смысл существования человеческого мира. Происхождение этой идеи в плюральном человеческом мире остается непроясненным. Она полагается как определяющий момент на одном из этапов континуального становления трансцендентальной жизни.[13] Если участие в осуществлении этой идеи могло бы составить этически релевантное (и, соответственно, соразмерное конечности человеческого существования и существования отдельных человеческих сообществ) понятие бесконечности, то обоснование такового потребовало бы принять во внимание дисконтинуальность межчеловеческого опыта, нередуцируемую инаковость другой личности и мою незаместимость по отношению к ней, устанавливающие – перпендикулярно к измерению трансцендентального конституирования – праэтическое зияние, или, словами Бахтина, онтологически-событийную разнозначность, открывающую измерение для опыта

[13] Ср.: «…Итак две ступени: 1) структура трансцендентальной субъективности, которая выражается как инвариантная форма мира реальности… 2) структуры развития "более высокой", специфической гуманности, "тенденция" к образованию нормативной идеи собственного подлинного существования.., идея интерсубъективной подлинности, коррелятивная идея человеческого мира как прекрасного мира, в который человек.., основываясь на идее свободы, включается в своей жизни, деля ответственность с другими и вместе с другими участвуя в его образовании» (C 17. S. 27). – Цит. по: Diemer A. Op. cit. S. 279.

бесконечности, не описываемого в терминах инвариантных форм и структур, и позволяющую само трансцендентальное обоснование трактовать в этическом свете. Необходимо также подчеркнуть, что только по отношению к бесконечности, которая небезразлична в свете фактического (асимметричного) интерсубъективного опыта, можно говорить о ведущем значении рождения в человеческом сообществе, ибо с точки зрения самой трансцендентальной жизни рождение и смерть имеют совершенно равное значение, являясь моментами ее собственного бесконечного становления.[14]

Обращаясь к проблеме трансцендентального обоснования исторического становления человеческих сообществ, различных жизненных миров, Гуссерль сталкивается как раз с необходимостью экспликации непрерывного смыслоконституирования там, где на самом поверхностном феноменальном уровне есть лишь череда сменяющих друг друга поколений, объективно-историческая диахрония, единство которой может быть установлено только на почве единой – протекающей в едином временном потоке – трансцендентальной жизни, фундирующей единый поток историчности человеческого сообщества. Таким образом, историческое формирование того или иного сообщества (культуры) как смысловое осуществление нуждается в прояснении, прежде всего, ввиду свойственной историческому становлению человеческого мира дисконтинуальности – различию поколений, отделяемых друг от друга посредством рождения и смерти как «структурных черт» человека как живого (физического)

[14] Ср.: «…Трансцендентальная первобытная (urtümliche) жизнь, в конечном счете миросозидающая жизнь и ее последнее Я, не может возникнуть из ничего и перейти в ничто, она “бессмертна”, поскольку умирание (равно как и рождение, как это следует из других фрагментов. – *Т. Щ.*) не имеет для нее никакого смысла» (K III 6. S. 399); «первобытная жизнь не может ни начаться, ни закончиться» (K III 6. S. 394). – Цит. по: Diemer A. Op. cit. S. 278.

существа.[15] «Человек историчен, – пишет Гуссерль, – как член исторического сообщества. Таковое как сущее в мире конституировано в форме обобществленного человечества (vergemeinschafteten Menschheit) как *устойчивой* (verharrenden) реальности более высокого порядка, каковая имеет устойчивость через смену личностей, через рождение, включающее их в эту реальность, и умирание, выводящее из нее (Hineingeborenwerden und Heraussterben). Отсюда открывается собственный смысл настоящего (исторического настоящего сообщества...), исторического прошлого и будущего и подобно этому – определенное понимание исторически сокрытой и, эвентуально, на основе этой сокрытой традициональности[16], отчетливо сознательной социализации (Vergemeinschaftung) актуально живущих с давно умершими».[17] Задача, которую ставит перед собой Гуссерль после написания *Кризиса*, где была сформулирована общая коцепция «жизненного мира» как универсального смыслового горизонта и почвы всякого человеческого опыта, заключается в том, чтобы «понять, как конституируется мой мир как человеческий окружающий мир (Umwelt), а именно, как окружающий мир обобществленного живого человечества, ближайшего моего "Мы" моего практического окружающего мира, или жизненного мира, ограниченного дальним апрактическим горизонтом мира, или, конкретнее, горизонтом, который содержит другие человеческие сообщества и их жизненные миры и ... переходит в "пустой" горизонт мира»[18]. Предполагаемое здесь конституирование нацелено на выявление историчности человеческого сообщества, или описание исторического генезиса актуального жизненного мира. Соответствующая трансценденталь-

[15] Hua XV. S. 139.

[16] Гуссерль вводит в этой связи понятие «генеративной импликации» (E III 4. S. 6). Цит. по: Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs*. S. 347.

[17] Hua XV. S. 138–139.

[18] Hua XV. S. 141.

ная конституция призвана открыть принципы становления «моего» жизненного мира как единого смыслового пространства, отличающегося своим стилем и типикой, формирование и сохранение которых является делом времени, работой истории. Предметом анализа является, таким образом, смыслоконститутивное измерение, которое формируется историческим и интерсубъективным образом[19] – от поколения к поколению[20]. Трансцендентальная конституция требует в данном случае особого, регрессивного, подхода: «Необоходимо, – говорит Гуссерль, – отследить назад в генеративном смысле»[21] формирование соответствующего сообщества, «генеративно отследить то, что конституировано в мире, соотв. понять его как жизненный мир следующих друг за другом поколений, характеризующихся единством исторической традиции, т. е. как исторический культурный мир...»[22].

Из сказанного следует, что ближайшими генеративными феноменами, имеющими центральное значение для прояснения трансцендентальной конституции социально-исторического мира, являются феномены рождения, смерти и связи поколений, понимаемой у Гуссерля равноизначально как в духовном, так и в физическом смысле. Рождение, смерть и генеративность (включая момент зачатия[23]), будучи мирскими «происшествиями» (Vorkomnisse), должны быть одновременно показаны, таким образом, в их позитивном конститутивном значении, т. е. как условия возможности конституирования мира[24],

19 Ср.: Steinbock A. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl.* Evanston, 1995. P. 178.

20 Ср.: Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология.* Пер. Д. В. Скляднева. СПб., 2004. С. 334.

21 Hua XV. S. 141.

22 Ibid. S. 205. Ср. также: Diemer A. Op. cit. S. 338ff.

23 См.: Landgrebe L. *Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und Marxismus.* In: *Phänomenologie und Marxismus.* Hrsg. B. Waldenfels u. a. Frankfurt am Main, 1977. S. 97.

24 Hua XV. S. 171.

как факты, имеющие трансцендентальное значение[25]. Когда Гуссерль ставит вопрос о том, «в какой мере мир и люди немыслимы без рождения и смерти», последние уже понимаются в их интерсубъективном значении, в контексте генеративности, предполагающей становление и устойчивое сохранение социального мира через рождения и смерти, выступающие, таким образом, как сущностные моменты в историческом формировании единой смыслоопределенности того или иного человеческого мира (конкретного «человечества»). Равным образом и человек как историчное существо может рассматриваться с точки зрения становления его личности, пассивного и активного формирования личной идентичности, только на основании фактов рождения и смерти, определяющих принадлежность к соответствующему миру, вплетающих его в историческое разворачивание смысловых измерений мира.[26] То есть именно как разумное существо[27] человек оказывается немыслим без рождения и смерти.

Обращение к генеративной области, которую вслед за Х. Шуес можно определить как область интерсубъективного и интертелесного становления, подвижной взаимосвязи поколений, смены поколений, управляемой рождением и смертью[28], сопряжено в феноменологии Гуссерля с целым рядом методических сложностей, главной из которых является проблема конституирования

[25] Hua XV. S. 391–393. Ср. также: «Новое рождение принадлежит всякому настоящему как мирское, но также и как трансцендентальное происшествие» (C 17 86a). – Цит. по: Steinbock A. *Home and Beyond...* P. 304. Параллельно этому Димер говорит о рождении и смерти как «метафизических фактах» в свершении праизначальной (абсолютной) жизни (Diemer A. Op. cit. P. 279).

[26] Ср.: Hua XV. S. 219. Мы принадлежим окружающему миру, говорится у Гуссерля, в «единстве генеративно связанной истории».

[27] Ср.: Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология.* С. 354.

[28] Schües Ch. *Generative Probleme als tranzendentaler Leitfaden?* // Phänomenologische Forschungen, 2. Halb-Bd., 1997. S. 212–213.

рождения и смерти, заставляющая Гуссерля говорить о них как о «трансцендентальной загадке»[29]. Идет ли речь о генезисе индивидуальной жизни (становлении индивидуальной субъективности) или же о генезисе нашей генеративной жизни, в обоих случаях трансцендентальный анализ упирается в то обстоятельство, что трансцендентальное Я как полюс конституирования само ни рождается, ни умирает[30], в связи с чем Шуес совершенно оправданно включает в число трансцендентальных загадок и саму генеративность. Таким образом, именно по линии генеративности – рождения, смерти и связи порождения (происхождения) – проходит решающий раскол между трансцендентальным и эмпирическим субъектами. Стейнбок в своей реконструкции позднего учения Гуссерля как *генеративной феноменологии* пытается преодолеть этот раскол, понимая само трансцендентальное обоснование как конечное историческое предприятие, не позволяющее абсолютизировать (универсализировать) трансцендентальную субъективность (и коррелятивно с этим – *один* мир[31]) и определяющееся в конкретном интерсубъективном опыте исторического со-конституирования «своего мира» (Heimwelt) и «чужого мира» (Fremdwelt), так что прояснение трансцендентальной сферы оказывается вопросом *участия* в историческом процессе актуального интерсубъективного со-определения своего и чужого миров, предполагающего одновременно диахроническое со-определение (генеративную связь) прошлого, настоящего и будущего поколений

[29] A V 20/15a. Цит по: Schües Ch. *Generative Phänomenologie in feministischer Perspektive.* In: *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik.* Hrsg. S. Stoller u.a. Würzburg, 2005. S. 54.

[30] Ср.: Hua XI. S. 377–381; Diemer A. Op. cit. S. 270ff; Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs.* S. 331–332; Steinbock A. J. *Limit-phenomena and the Liminality of Experience* // Alter. Revue de phenomenology. Monde(s). 1998. № 6. P. 278ff.

[31] См.: Hua XV. S. 179, 392.

как генеративно-исторический[32] фундамент смыслового конституирования «своего мира». Такое истолкование, требующее, по признанию Стейнбока, радикального пересмотра методических оснований гуссерлевской феноменологии (не отказа от них, а переосмысления в свете конечного интерсубъективного опыта генеративного (исторического) со-определения «своего мира» и «чужого мира») движется в фарватере собственных гуссерлевских вопрошаний, обнаруживающих некоторые следы (риторического?) сомнения в автономной незыблемости трансцендентальной сферы. Что это значит, спрашивает, в частности, Гуссерль, «в конечности моего Я и конечности генеративного человечества привести к значимости бесконечно сущий (ins Unendliche seiende) мир, вместе с бесконечным временем? Что может значить рождение человека и рождение человечества? Может ли трансцендентальная субъективность, в которой конституируются мир вместе с рождением и смертью, начинаться и прекращаться в своей абсолютности?»[33].

Трансцендентальная загадка генеративности в гуссерлевской феноменологии истории, сопоставимая с озадаченностью Канта тем, каким образом два конечных существа в феноменальном мире могут произвести на свет личность как ноуменальную сущность, – это, прежде всего, загадка дисконтинуальности, предполагающая, что поверх устанавливаемых рождением и смертью разрывов разворачивается историческое (становящееся) измерение человеческого опыта как «общего опыта», который превосходит мою конечную жизнь и конечную жизнь всякого», протягиваясь при этом «через все наши жиз-

[32] Гуссерль замечает, что на определенном уровне абстракции можно говорить об историчности и вне проблематики генеративности (Hua XV. S. 138).

[33] С 17, 92а. Цит. по: Schües Ch. *Generative Phänomenologie in feministischer Perspektive.* S. 58.

ни и через открытую цепь поколений»[34], *через* рождения и смерти. Загадка генеративности – это одновременно и загадка возникновения *нового* в истории, ибо, в отличие от мира животных, в человеческом мире всякое новое поколение не просто воспроизводит («репетирует») доставшийся по наследству культурный мир, а развивает его в рамках собственного культуротворчества.[35] «Животное не создает в единстве своей жизни систему духовных обретений (Erwerben), которые оно переживало бы в опыте (erfährt) в качестве развития; оно не имеет единства времени, переброшенного через поколения, как исторического времени, равно как и единства проходящего через них *мира*... Само животное не имеет никакого генеративного мира, в котором оно жило бы сознательным образом (bewusstseinsmässig), никакого сознательного существования в открытой бесконечности поколений...».[36] Творчество как нововведение оказывается, таким образом, коррелятивным самому понятию генеративного мира, означающему, что у человечества (определенного человеческого сообщества) есть история, что оно воспроизводится (традируется) и обновляется в своем становлении, связывая различные поколения в единстве традиции. «Через ограниченные рождением и смертью жизненные единства людей, – пишет Гуссерль, – протягивается единство опосредованного, однако, связанного всечеловеческого опыта и основанной на нем традиции. Так я понимаю человечество как историческое, выпрастание (das Hinausreichen) времени мира, исполненного мирскими происшествиями, через время моей жизни и моих современников».[37] Опосредование, о котором идет речь, является необходимым в силу прерывностей, привносимых в «единый поток

[34] A V 6, S. 2. Цит. по: Waldenfels B. *Das Zwischen reich des Dialogs.* S. 345. Там же Вальденфельс подчеркивает: «Общность превосходит рождение и смерть в связности генеративности».
[35] Hua XV. S. 180.
[36] Ibid. S. 181.
[37] Ibid. S. 168.

историчности» рождением и смертью, которые отделяют старое поколение от нового – родителя от ребенка – в их жизненной самостоятельности. Возможность нового в истории обязана, по всей видимости, необходимости такого опосредования и отсылает, в конечном счете, к дисконтинуальности генеративного опыта, которая позволяет говорить о «потоке» только постольку, поскольку имеют силу акты перенятия, индивидуального наследования, усваивающего возобновления традируемых смыслов.

Вместе с тем именно возможность новаций в интерсубъективном процессе исторического генезиса сообщества остается, на наш взгляд, наименее проясненным моментом в трансцендентальном обосновании истории у Гуссерля. Согласно его описанию, основным двигателем в творческом развитии «нашего» культурного мира как мира практического является мотивация одних целей другими.[38] При этом предполагаемое обновление разворачивается *в рамках* предзаданной типики соответствующего мира, так что «конкретная типика изменяется в повторении; и хотя некоторые конкретные типы выпадают, эти изменения осуществляются таким образом, что общий совокупный тип окружающего мира и социального человеческого существования в них сохраняется»[39]. С одной стороны, всякий мир, конституированный как привычный жизненный мир, характеризуется, согласно Гуссерлю, одновременно и конечностью, и возможностью перешагивания этой конечности[40], открывающего тем самым новое поле для опыта. С другой – всякое такое перешагивание разворачивается в «нормальном» – т. е. освоенном и разделяемом всеми – практическом горизонте, который позволяет говорить о практическом поле нашего окружающего мира как «поле просчитываемости»[41]. Смысл нововведений или открытий тем самым

[38] Hua XV. S. 180.
[39] Ibid. S. 181.
[40] Ibid. S. 205.
[41] Ibid. S. 210.

неизбежно релятивизируется, ибо ничего *качественно* нового в рамках предзаданной типики появиться не может.[42] И здесь, кажется, вопрос о том, как вообще может появиться идея Нового в *нормальном* практическом мире, обретает особую актуальность – особенно учитывая слова Гуссерля о том, что «нормальный жизненный стиль – это не только факт, но и бытийное долженствование»[43], т. е. он вменяет нам определенные модели поведения, предписывает стандарты мышления и действия, предначертывая тем самым общие образы всего «нового», что будет испытано нами в жизни. Смысловое разворачивание мира, мира в его историческом генезисе, рассмотренное с позиции трансцендентального конституирования – ergo, с позиции феноменологического постижения, – оказывается сопоставимым тогда с платоновским припоминанием по части нерелевантности понятия новизны.

Более убедительным основанием для возникновения самой идеи нового в человеческом мире выступает у Гуссерля равноисходное полагание, наряду с горизонтом «своего мира», открытого горизонта «чужого мира», который в силу принципиальной пустоты, неосвоенности, неизвестности, маркируется такими формальными определениями, как Вне (Ausserhalb) и Снаружи (Draussen)[44]. И хотя, как подчеркивает Гуссерль, чужой – *иной* – мир в качестве «внешней пространствовременности ... уже предначертан согласно самому наиобщему стилю», т. е. «совершенно чужое все-таки постольку известно, поскольку оно суть возможная пространственная вещь» (человек, животное, деревня, ландшафт и т. д.)[45], это «ядро знакомости», свойственное всякому чужому и позволяю-

[42] Аналогичным образом Гуссерль говорит о релятивности аномального, об особой типике аномальных (непредвиденных) событий, означающей, что каждые виды деятельности имеют свои стилистические формы аномальности (Ibid. S. 210).

[43] Ibid. S. 144.

[44] Hua XV. S. 429f.

[45] Ibid. S. 429f.

щее ему быть данным в опыте[46], не отменяет *качественной* инаковости «чужого мира» по отношению к моему «домашнему миру» (Heimwelt), ибо речь идет о двух разных *генеративных* мирах, или культурных традициях, каждая из которых имеет собственный стиль и собственные типические особенности. Другими словами, тот факт, что оба мира как пространственновременные единства имеют аналогичные формальные характеристики, не умаляет инаковости «чужого мира», чужого человеческого сообщества, как Личности (персонального единства более высокого порядка, рассматриваемого в корреляции с человеческой личностью). Отношение к «чужому миру» как неизвестному Снаружи, выступающее, согласно описаниям Гуссерля, сущностным моментом в конституировании «своего мира», и могло бы рассматриваться, таким образом, как тот оригинальный (originäre) опыт, который является почвой для возникновения идеи нового. Обобщая, мы могли бы тогда сказать, что возникновение нового в истории – вопрос, волновавший Ландгребе и коррелятивный нашей задаче показать ведущее значение понятия рождения для философии сообщества, – должно найти прояснение на почве интерсубъективного, межличностного, опыта, характеризующегося принципиальной асимметрией, которая может иметь разное содержательное наполнение, но на самом первоначальном уровне схватывается в различении своего (доступного, знакомого) и чужого (иного, недоступного[47], неизвестного). Так, говоря о возможности расширения горизонта знакомости (горизонта своего окружающего мира), Гуссерль выделяет две модальности такого расширения: в первом случае мы имеем дело с замкнутым на себя человеческим сообществом, так что расширение, несущее с собой изменение

[46] Hua XV. S. 432.

[47] Ср. с известным высказыванием Гуссерля о «доступности первично недоступного», определяющим способ данности *чужого* в процессе его конституирования (Гуссерль Э. *Картезианские медитации*. Пер. с нем. В. И. Молчанова. М., 2001. С. 102).

(вариации) стиля возможностей опыта[48], не затрагивает того особого status quo, когда «в текущей типике остается устойчивым конечный мир с остающимся пустым Снаружи»[49]; во втором же случае речь идет о расширении, связанном со *встречей* двух разных культурных миров: «человеческое сообщество вступает в связь с неким “чужим” человеческим сообществом»[50], так что предначертанный общий стиль «внешнего мира» (Aussenwelt) – как пустого Снаружи – оказывается преодолен, «проломлен» (durchbrochen) в его ничего не говорящей общезначимости: мы, пишет Гуссерль, начинаем узнавать иных (fremdartige) людей и иные «миры», обладающие совсем другим (личностным) стилем, и таким образом выходим за рамки собственного мира[51].

Проблема в том, что в гуссерлевских интерпретациях изначальный *контраст* своего и чужого как структурный момент всякого мира, позволяющий говорить о стилистической определенности последнего, снимается в плоскости универсализирующего трансцендентального конституирования мирового целого (сверхнации, «родного целого» (eines Heimalls) более высокой ступени)[52], превосходящего различение своего и чужого. С одной стороны, подобная тотализация находит объяснение в связи с характерным для позднего Гуссерля обращением к истории природы как бесконечному процессу органического становления, включающему в себя историю человека, так что весь мир в итоге может быть помыслен как некое органическое целое, конституирование которого проясняется в категориях трансцендентальной жизни как последней абсолютной тотальности, не имеющей ни

[48] См.: Hua XV. S. 429.
[49] Ibid. S. 431.
[50] Ibid.
[51] Ibid. S. 431–432.
[52] Hua XV. S. 179. См. также S. 181.

начала, ни конца.[53] С другой стороны, подобный космологический поворот в истолковании мира как исторического – т. е. становящегося и имеющего собственную телеологию – целого не снимает проблему опыта нового в человеческой истории, но лишь привязывает ее к иначе интерпретированной универальной монаде: теперь это не чисто духовное (внеприродное) трансцендентальное Эго, а единая трансцендентальная жизнь. Возводя всякое смыслоконституирование – будь то в модусах пассивного или активного генезиса, будь то внутри «своего мира» или в рамках встречи с чужим – к этому Абсолюту, осуществляя, таким образом, тотальное (исключаюшее разрывы) постижение исторического становления, мы, кажется, лишаем смысла вопрос о *событии* – непредсказуемом преобразовании – в человеческом мире или, по меньшей мере, обнаруживаем нерелевантность этого вопроса в данном «монадологическом» измерении.[54]

[53] Гуссерль пишет: «Не является ли мир организмом? Универсальным организмом, в котором растения, животные, люди являются чем-то вроде ячеек различных ступеней? Самые высшие – люди и т. д.» (B I 16. S. 16). – Цит.по: Diemer A. Op. cit. S. 360. Эти вопросы звучат почти риторически в связи с гуссерлевской проблематикой трансцендентальной жизни, которая не возникает и не прекращается и пронизывает все отдельные Я. Ср.: «Люди, звери естественно смертны. Однако Я (мн. ч. – *Т. Щ.*) суть развития в переплетенном многообразии (in der Verflechtung der Vielheit) абсолютного сознания, более высокие организации в совокупном единстве Абсолюта. Применительно к Абсолюту не имеет никакого смысла говорить, что он начинается или прекращается» (B I 4. S. 20). – Цит по: Ibid. S. 278.

[54] При том, что мысль Гуссерля была постоянно сосредоточена на совершенно определенном сингулярном событии, в котором она видела собственный исток и каковым выступало начало – *пробуждение* – европейского человечества, основанного на идее разума, преодолевающей слепую пассивность органической и мифологической жизни. Подробнее об этом см.: Diemer A. Op. cit. S. 366ff. Остается открытым вопрос: на основании каких конститутивных структур могут быть объяснены прорывы подобного рода?

Энтони Стейнбок, предлагая в уже упоминавшейся работе реконструкцию гуссерлевского учения о генезисе социально-исторического мира, разрабатывает, в сущности, *одну* из возможных перспектив, вырисовывающихся в позднем наследии немецкого феноменолога[55]; и связана она с принципиальным утверждением – вопреки моно-логическим, универсалистским установкам самого Гуссерля – нередуцируемого характера различия «своего мира» и «чужого мира». В интерпретации Стейнбока данное различие предстает как изначальная интерсубъективная структура исторического смыслообразования, поэтому, говоря о трансцендентальной философии социального мира, он исходит из того, что таковая должна пониматься как философия трансценденции, а не философия субъективности, подчеркивая, что обращение к субъекту составляет лишь один из аспектов базового интереса к трансценденции.[56] В генеративной феноменологии речь идет о трансценденции, характеризующей живое (конкретно историческое) осуществление интерсубъективной связи «своего» и «чужого» миров, трансценденции, осмысляемой только с позиции *участия* в конфликтном (контрастном) со-конституировании «своего мира» и «чужого мира», и, значит, трансценденции, оставляющей место для инаковости «чужого мира», ибо не что иное, как отношение к этой инаковости, позволяет «своему миру» достичь стилистической (личностной) определенности. Стейнбок описывает «встречное» размежевание «своего» и «чужого» как диалектическое отношение ограничения

[55] Ср., напр., статью Хельда (Held K. *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*. In: Phänomenologische Forschungen. Bd. 24/25: Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Hrsg. E. W. Orth. Freiburg/München, 1991. S. 305–337), в которой как раз рассматривается другая концептуальная возможность, а именно: конституирование одного, «глобального», мира как идеального предела исторического генезиса.

[56] Steinbock A. *Home and Beyond*... P. 14.

(гуссерлевское Umgrenzen[57]) и перехода этой границы, так что сама структура «свой мир» – «чужой мир» получает название *пограничной (liminal)*, со-конституируемой через пограничный опыт, каковой и есть одновременно опыт конституирования «своего»[58], или опыт само-определения. «Свое» и «чужое» обретают и сохраняют, таким образом, сингулярность в бытийной отнесенности друг к другу.[59] Их самостоятельность как личностных (отличающихся стилистическим единством) образований является вопросом (делом) взаиморазличающего отношения друг к другу: со-конституция «чужого» осуществляется через опыт усвоения «своего», а со-конституция «своего» – через трансгрессивный опыт «чужого».[60]

Интерпретация Стейнбока сближается, таким образом, с философской концепцией Бахтина: конкретное интерсубъективное свершение истории, осуществляющееся как сингуляризирующее взаимоопределение «своего» и «чужого», вполне может быть описано в терминах события – события со-бытия, или со-конституирования «своего» и «чужого». Релевантность понятия события обнаруживается в особенности тогда, когда Стейнбок подчеркивает невозможность превосходящего синтеза в отношении исходной интерсубъективной структуры социально-исторического генезиса. О самом различении «своего мира» и «чужого мира» можно говорить только из перспективы «своего», или перспективы со-участия в этой пограничной структуре[61]. Точка зрения «стороннего наблюдателя», открывающая возможнось синтеза, одно-

[57] См., напр.: Hua XV. S. 139. Гуссерль пишет здесь: «Если всякий *нормальный* человек историчен, конституирован как сущий в исторически длящемся сообществе, то его окружающий мир, мир, который для него конкретно конституирован, *ограничен* (umgrenzt) как исторический, невзирая на открытый горизонт “пустой” пространствовременности мира».

[58] A. Steinbock. *Home and Beyond*… P. 173.

[59] Ibid. P. 183.

[60] Ibid. P. 179.

[61] A. Steinbock. *Home and Beyond*… P. 185.

временно означала бы выход, абстрагирование от живого опыта указанного со-конституирования. Становление собственного мира до тех пор может переживаться как событие, пока это становление отсылает к внешнему горизонту «чужого», неизвестного мира, определяясь из своей сущностной корреляции с ним – той корреляции (трансценденции!), которую не вместить в рамки трансцендентальной эгологии и для которой Стейнбок находит в манускриптах Гуссерля альтернативное имя – «трансцендентальная социология»[62]. Формула Бахтина: «Двое – это минимум бытия» – находит параллель во фразе Стейнбока о «конститутивном дуэте» «своего» и «чужого», а принцип «онтологически-событийной разнозначности» меня и другого – в тезисе об аксиологической асимметрии двух миров, означающей, что лишь один из них дан мне как «нормальный» (освоенный и понятный), тогда как другой, контрастируя с «домашней» нормой, выступает как вызов, неассимилируемое притязание. Неслучайно поэтому для осмысления диалектической связи «своего» и «чужого» Стейнбок прибегает к феноменологии *респонзивности* Б. Вальденфельса[63], толкуя «способ, каким трансгрессивное столкновение (“своего” и “чужого” миров. – *Т. Щ.*) разворачивается в асимметричной ... близости (affinity)», как *ответ* – ответ «чужому» из перспективы «своего».[64]

Теперь необходимо вспомнить, что социально-историческое становление «своего мира», основанное на со-конституировании «своего» и «чужого», протекает *ге-*

[62] Hua XV. P. 188. Ср.: «Если мы переходим от трансцендентальной эгологии к *трансцендентальной социологии*, соотв. – от абстрактно солипсистски помысленного эго к человеческому сообществу и его миру, то для меня как эго (и тогда для всякого я) по-новому разворачивается сущий мир, который принимает теперь интерсубъективный бытийный смысл» (C 8, 11a). – Цит. по: Ibid. P. 303–304.

[63] Для первичного ознакомления см. его работу *Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии* (Вальденфельс Б. *Мотив чужого: сборник переводов.* Мн., 1999. С. 123–140).

[64] Steinbock A. *Home and Beyond*... P. 185.

неративным образом. То есть наряду с синхроническим различием «своего мира» и «чужого мира» в этом процессе имеет силу также диахроническая интерсубъективная структура – историческая связь поколений, обеспечивающая устойчивость соответствующего культурного мира благодаря генеративным процессам перенятия и передачи унаследованных смысловых содержаний. Стейнбок и Шуес подчеркивают в этой связи двуаспектность понятия генеративности у Гуссерля, означающего одновременно и процесс становления – порождения, «генерирования» – смыслов, и процесс, который осуществляется через поколения.[65] Таким образом, в целом речь идет о проходящем через поколения социально-историческом развитии в плане духовной генеративности, находящейся с физической генеративностью в отношении взаимопроникновения.[66] В результате сам проект трансцендентального

[65] См.: Ibid. P. 3; Schües Ch. *Generative Phänomenologie in feministischer Perspektive*. S. 49. Ср. также определение Вальденфельса: «Генеративность означает, что я не только с другими прихожу в мир и есть в мире, но также от других происхожу (herkomme) и в других живу дальше» (Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs*. S. 346).

[66] Ср.: «Итак, каждое человеческое сообщество (Menschheit) обладает, помимо физически органической, специфически духовной, персональной, генеративностью» (K III 3. S. 60). – Цит. по: Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs.* S. 346. Последняя, комментирует далее Вальденфельс, «затрагивает то, чем мы обязаны свободной активности других, что приходит к нам в “смыслотрадирующем размножении (Fortpflanzung)”, в *предании* (Überlieferung) и передается нами дальше, будь то как наивно пережитый, отчетливо сформулированный или созидательно образованный (werkhaft gestalteter) смысл» (Ibid. S. 346). И далее: «Различие духовной и природной генеративности, духовного и природного родства нельзя понимать как разделение на две замкнутые сферы – духовности и анимальности. Оба аспекта пронизывают друг друга в конкретной телесности личности… Наследственные признаки суть не голые факты, а диспозиции для наделенного смыслом отношения к миру и самонахождения в мире… Кровная связь, возникающая из физического зачатия, – это никоим образом не некая существующая сама для

(несубъективистского) обоснования социально-исторического генезиса получает у Стейнбока определение *генеративной* феноменологии, поскольку она (со свойственными ей возможностями тематизации и конститутивного анализа) рассматривается с точки зрения включенности в конкретную конфигурацию указанных интерсубъективных структур: синхронического различия «своего» и «чужого» и диахронической связи поколений.

Возникает вопрос: если всякое конкретное участие в смысловых связях «своего мира» содержит отсылку, с одной стороны, к внешнему горизонту со-конституируемого «чужого» — «ненормального» — мира, а с другой — к генеративному горизонту «своего мира», и если не что иное, как радикальная (личностная, стилистическая и, значит — генеративно обусловленная) инаковость «чужого мира» и бытийное отношение к этой инаковости, являются основанием для возникновения идеи нового в человеческом опыте, то не должны ли мы предположить, что, для того чтобы между «своим миром» и «чужим миром» осуществлялось встречное взаимодействие, внутри первого должно существовать некое измерение, коррелирующее с тем обещанием Нового, которое несет с собой пустой горизонт «чужого мира»? Внутри «своего мира», внутри самой его нормальной, повседневной жизни должно быть некое инвариантное (постоянно воспроизводящееся) место, своего рода окно, откуда на нас могла бы постоянно «смотреть» возможность иного, неизвестного, нового. В противном случае мы едва ли могли бы представить себе со-конституирование «своего» и «чужого» миров как единый живой опыт, ибо таковой как раз предполагает, что структуры, расположенные на различных уровнях, приходят в органическое взаимодействие, каковое было бы просто немыслимо, не открой мы посреди нашей повсе-

себя природная взаимосвязь, так как, переживая и полагая эту связь как таковую, мы придаем ей смысл, который вызревает в ходе персональной и коллективной истории и многообразно варьируется» (Ibid. S. 349).

дневной социальной жизни нечто, аналогичное пустому горизонту гуссерлевского Вне как «неизведанного».

Представляется, что именно фигура *ребенка*[67] может в первую очередь претендовать на роль такого «просвета» (пробела) в установленной нормативности жизненного мира. Как «субъект» исторического сообщества ребенок отличается прежде всего тем, что для него освоение практического горизонта окружающего мира является ближайшей жизненной задачей, и в этом смысле он выступает своего рода «белым пятном» в актуальной истории соответствующего генеративного мира. Указанное освоение осуществляется в рамках живого интерсубъективного опыта, имеющего не только диахроническое, но и *синхроническое* измерение генеративности – оба аспекта объединяются в актуальной связи ребенка с родителем, анализ которой и должен помочь прояснить значение этой фигуры для обновления социально-исторического мира. Тем самым мы обращаемся к вопросу, который Гуссерль по причинам методического характера должен был оставить вне рассмотрения, – вопросу о том, каким образом дети соопределяют культурный мир, который, объединяя в себе науку, ремесло, искусство, государственные институты, характеризуется как нечто «нормальное, относительно разумное и зрелое».[68] Обращаясь к проблеме генеративного – проходящего через поколения – конституирования «своего» окружающего мира, Гуссерль указывает на необходимость ряда абстракций, позволяющих развернуть соответствующие описания, и «первой ступенью абстракции» выступает как раз «сообщество зрелых людей моего нормального “Мы”»[69]. Другими словами, мы имеем дело не с конкретной генеративной взаимосвязью, в которую наряду со зрелыми людьми вплетены старики и дети как сущностные моменты ее актуального осу-

[67] См.: Hua XV. S. 140, 604.
[68] Hua XV. S. 141.
[69] Ibid.

ществления, а с абстрактным образованием «Мы и наш мир».[70] Точкой отсчета становится нормальный («такой, как все»[71]) разумный взрослый человек, т. е. тот, кто способен представлять данное сообщество благодаря включенности в один и тот же жизненный мир, освоенности с его формально-типическими особенностями и участию в разумном разворачивании его практических целей. Дети, равно как и больные, старики и сумасшедшие[72], оказываются тем самым вне рамок анализа. И если наше предположение верно, и генеративное отношение родитель–ребенок, рассмотренное в измерении актуальной синхронии, является парадигматическим для понимания опыта нового, то мы должны поставить вопрос о конститутивном – трансцендентальном – значении фигуры ребенка для исторического свершения сообщества, придавая тем самым трансцендентальной загадке генеративности новый поворот, контуры которого просматриваются, впрочем, в короткой записи Гуссерля начала 1930-х: «Сам мир, – пишет он, – имеет “детство” и вырастает до зрелого мира – “в” человеческом ребенке и в его человеческом росте. /.../ конституция мира – это, конечно же, не дело отдельного человека.., но дело интерсубъективности взрослеющего и взрослого людей»[73].

§ 2. С точки зрения потомка: Хайдеггер

В данном параграфе нам необходимо прояснить систематическое место и ограниченность постановки вопроса об отношении между поколениями в фундаментальной онтологии Хайдеггера. Подобно Гуссерлю, Хайдеггер рассматривает генеративную связь в диахроническом

70 Hua XV. S. 178.
71 Ср.: Ibid. S. 142.
72 См.: Ibid. S. 141, 178.
73 C 3 V. S. 8. – Цит. по: Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs.* S. 349.

аспекте, анализируя отношение между индивидуумами, принадлежащими разным этапам исторического становления совместного мира (Mitwelt). Подходы Гуссерля и Хайдеггера к данному историческому феномену являются при этом прямопротивоположными друг другу, ибо там, где Гуссерль ищет принципы континуальности определенного человеческого (исторически меняющегося) мира – а именно, в феномене генеративности[74], – Хайдеггера интересует возможность разрыва, точнее говоря – возможность показать конститутивное значение особого рода дисконтинуальности для феномена историчности. Эта разница в подходах обусловлена прежде всего разным определением «субъектов» исторического становления: если для Гуссерля таковым изначально выступает соответствующий «окружающий мир», «наш» культурный мир как результат социально-исторического генезиса, генезиса генеративной жизни[75], то для Хайдеггера – «мое» историчное Dasein, фактичность которого требует прояснения вопроса о том, как возможна его экзистенциальная самостоятельность («подлинность», «собственность») ввиду фундаментальной социально-исторической обусловленности моей жизни предданными – «чужими» – содержаниями (экзистентными/онтическими возможностями).

Итак, предметом хайдеггеровского анализа становится бытийная связь между индивидуумами, находящимися на «временном отстоянии» (Гадамер) по отношению друг к другу, точнее – между актуальным Dasein и вот-бывшим (Da-gewesenes) («умершим»). Ограничиваясь указанным аспектом исторической связи поколений, Хайдеггер к тому же интерпретирует его в одном определенном, «предвзятом», ракурсе, устанавливающем специфический при-

[74] Ср.: «Генеративность как анонимный исторический бэкграунд несет на себе нормальность действующей (geltenden) системы восприятия. Как нечто историческое она остается сокрытой в актуальной значимости (Geltung) этой системы» (Held K. *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt.* S. 320).

[75] Landgrebe L. Op. cit. S. 34.

оритет «живого» над «мертвым». Необходимо прояснить принципиальную неслучайность такой односторонности в тематизации феномена историчности, показав ее прямую обусловленность трансцендентально-эгологическим профилем хайдеггеровской концепции и связанной с ним методической ориентацией на «заступание в смерть» как основание подлинного экзистирования.

Напомним, что анализ феномена историчности выступает в хайдеггеровской аналитике как содержательная разработка основополагающего тезиса о сущностной взаимосвязи экзистенциальности и фактичности в бытии Dasein. Не что иное, как фактичность экзистирования, обнаруживается в том, что актуальное само-набрасывание Dasein осуществляется не как творение ex nihilo, а как возобновление (Wiederholung) возможностей вот-бывшего, соответственно понимаемое как преемство по отношению к его «отбывшему» бытию. Согласно хайдеггеровскому описанию бытийного отношения к историческим предшественникам, возобновление не дает «прошедшему» просто повториться, но «скорее возражает (erwidert) возможности вот-бывшей экзистенции», *отвечая* на чужую возможность – *своей* и занимая, таким образом, внутреннюю дистанцию по отношению к унаследованному полю фактичности, чтобы *усвоить* его в собственном наброске. Такого рода внутреннее дистанцирование предполагает своеобразное «подвешивание», или, как говорит Хайдеггер, *отзывание* актуальной значимости унаследованных возможностей ради их переопределения в *собственном* наброске *как* возобновляющем преемстве по отношению к вот-бывшему.

Подобно тому как в измерении актуального со-бытия Хайдеггер говорит о необходимости движения «противоходом», возвращения к самому себе из анонимного растворения в das Man, точно так же интерпретирует он и фактичное бытийное отношение к вот-бывшему – ответ, – подчиняя его особой центростремительной «телео-

логии» бытия Dasein, требуюшей понять ответ как от-каз, отношение «к» – как движение «от». Этот парадоксальный ход позволяет даже спросить о релевантности понятия ответа для описания соответствующего «возвратного» движения, нацеленного на раскрытие «эгоитичного»[76] измерения в бытии Dasein. Последнее в одностороннем порядке подлинного само-определения возобновляет возможности «бывшей» экзистенции в собственной онтологической проекции, по отношению к которой прошлые поколения выступают своего рода «поставщиками» фактичности, не имеющими *собственного* голоса в актуальном свершении истории, предстающем как «монолог настоящего, интерпретирующего прошлое»[77].

Ответ выступает, таким образом, как негативный феномен, получающий онтологический смысл не из совместного («диалогического») интереса, а всецело из «заботы» о той радикальной индивидуации, в которой Dasein открывает *безотносительность* собственного бытия. Другими словами, ответ является фактичной проекцией «заступания в смерть» как конститутивного принципа подлинного экзистирования Dasein. Как таковой он не может быть отождествлен с ответом в привычном (онтическом) смысле слова, но является условием возможности последнего. Ответ-возражение выступает как фактичная *форма* экзистенциала возобновления, позволяющая совместить безотносительность «заступающей решимости» с онтологической определенностью Dasein как со-бытия (Mitsein), в данном случае – диахронического со-бытия с вот-бывшим. Функцией такого ответа является полагание

[76] Ср.: «Только потому, что Dasein первично определяется через эгоитичность (Egoität), оно может фактично экзистировать для другого Dasein и с ним в качесве Ты… Принадлежащая к трансценденции Dasein эгоитичность является метафизическим условием для того, чтобы могло экзистировать Ты и могло экзистентно быть Я-Ты-отношение» (Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S. 241).

[77] Борисов Е. Указ. соч.

различия между актуальным экзистенциальным проектом Dasein и «прошлым» проектом вот-бывшего. Этот акт составляет диалектический смысл феномена преемства у Хайдеггера и показывает, что генеративная диахрония сопряжена с особым опытом *дисконтинуальности*, предполагающим, что перенятие исторических содержаний, составляющее первичный смысл бытийной связи настоящего с прошлым, имеет, помимо измерения анонимного (пассивного) наследования, измерение *критического* усвоения, требующее самостоятельного пересмотра унаследованной фактичности, без которого ответственность за собственную историю (свое историчное бытие) была бы просто невозможна.

Сущностная взаимосвязь негативной трактовки ответа у Хайдеггера и сведения исторического горизонта ***со***бытия к одному единственному ракурсу предполагает, что «адресатом» заявленного ответа-возражения может быть только умерший (Dagewesene), чьи актуализированные когда-то возможности определяют фактичность настоящего, однако сам он как способность-быть остался в прошлом. Действительно, поскольку ответ понимается как принцип различия, который устанавливает дистанцию между унаследованными экзистентными возможностями и собственной способностью Dasein переопределить их в своем наброске и делает это посредством лишения значимости («отзывания») возможностей «бывшей» экзистенции как еще не прошедших критическое переутверждение (усвоение) в само-наброске Dasein, то единственный, с кем актуальное Dasein может быть связано таким ответным отношением, – это предок. Ни синхроническая связь с другим, ни тем более отношение к будущим поколениям не могут быть первоначально описаны в терминах лишения экзистентных возможностей другого актуальной значимости. В этом смысле хайдеггеровское понятие «возражения» неприменимо к актуальному со-бытию точно так

же, как экзистенциал «заботливости» – к бытийной связи с предком («героем»).

Сведение исторического горизонта со-бытия к одному единственному ракурсу – *ответному* самодистанцированию актуального Dasein по отношению к вот-бывшему – является той уникальной конфигурацией, которая позволяет Хайдеггеру возвести феномен подлинной историчности к безотносительности бытия к смерти, к метафизической изолированности Dasein.[78] Даже если мы посмотрим на описанное Хайдеггером отношение между поколениями с точки зрения ушедшего Dasein, эта смена перспектив не откроет ничего нового в понимании историчности. Предложенная им трактовка *ответного* отношения потомка к своим предшественникам не проясняет возможности позитивной со-общности между ними: как принцип различия этот ответ возвращает каждого к задаче собственного бытия. Тот *факт*, что после моей смерти реализованные мной возможности станут материалом для фактичного самоопределения нового поколения, должен оставить меня равнодушным как раз потому, что ответ-возражение другого отправляет меня в отставку как исторического субъекта этих возможностей[79], ибо новое Dasein должно выступить в роли такого субъекта, т. е. принять на себя унаследованную фактичность, «выбрав» ее в своем «решительном самонаброске». Поскольку такое возобновление составляет задачу индивидуации историчного Dasein, оно сущностным образом *противопоставляет* себя моему бытию, ибо каждое из них определено как своя собственная «забота». Аналитические заключения типа: «бытие вот-бывшего есть *мое* прошлое – но тогда мое бытие должно быть *его* будущим»[80] – не помогают установить отношение экзистенциальной заинтересо-

[78] Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S. 172.

[79] Сначала, конечно, это сделала смерть, так что ответ-возражение другого лишь снова и снова актуализирует эту ее работу по отстранению от дел.

[80] Борисов Е. Указ. соч.

ванности «старого» Dasein в новом, без которой будущее, связанное с поколением потомков, будет разворачиваться уже по ту сторону моей историчности, и мне как экзистирующему Dasein придется признать, что кроме смерти у меня нет другого будущего.

Заметим, что хотя экзистенциальная незаинтересованность настоящего Dasein в прошлом и не кажется такой же очевидной в хайдеггеровской аналитике, и здесь все же остается та же проблема *встречной* заинтересованности в другом, так как следует, видимо, различать интерес к собственной фактичности и интерес к другому, который ее предопределил. В первом случае интерес заключается в абсорбировании возможностей другого в собственный проект, который исторически приходит на смену проектам вот-бывшего, давая последнему, таким образом, найти косвенное продолжение в истории, которое, правда, должно быть, как выяснилось, ему безразлично. В последнем случае подразумевается такое отношение, которое позволяет актуализировать действительность другого (вот-бывшего) *как* другого, обнаруживая для него «внутреннее» место в синхронических связях настоящего, давая ему со-определять ход истории и исключая при этом поглощение фактичной определенности другого тотализирующим само-наброском актуального Dasein.

Важно понять связь между трансцендентальным подходом Хайдеггера в фундаментальной онтологии и той вполне определенной в генеративном отношении позицией, с которой осуществляется анализ историчности Dasein, – *позицией потомка*. Рассмотренное в этой позиции, Dasein выступает в своей контрфактичности по отношению к прошлому и индифферентности по отношению к будущему. Подобно тому как анализ исторического генезиса человеческого сообщества потребовал от Гуссерля редукции конкретных генеративных взаимосвязей жизненного мира к гомогенному сообществу разумных взрослых дееспособных людей и далее – к абстракции

«нормального зрелого человека», с позиции которого и разворачивается соответствующий трансцендентальный анализ, аналогичным образом и хайдеггеровское обращение к вопросу об историческом генезисе Dasein потребовало специфической «генеративной редукции», вычленившей в историческом горизонте со-бытия тот особый ракурс, в котором историчность Dasein могла быть показана на феноменальном основании бытия к смерти, фундирующего способность абсолютной сосредоточенности Dasein на задаче собственного экзистирования, т. е. его трансцендентальную «эгоитичность». Не трудно увидеть, что у «эгоитичного» Dasein есть вполне определенный антропологический коррелят – тот особый возраст в генезисе личности, который обладает характеристиками, изоморфными хайдеггеровскому «идеалу» экзистенции, – возраст, когда человек обнаруживает решимость к самоутверждению и когда собственная смерть рассматривается им как крайняя возможность такового, и потому нет другой такой стадии в жизни, когда бы человек отправлялся на смерть с б*о*льшим энтузиазмом и решительностью.

Отмеченный антропологический профиль Dasein вносит дополнительные сложности в хайдеггеровское понимание Dasein как *нейтрального*[81] – нейтрального в отношении характеристик, фундированных в телесности и конституирующих базовые антропологические различия между людьми, т. е. те различия, которые лежат в основании человеческой социальности – прежде всего, гендерные и генеративные различия[82]. Сложности возникают вследствие того, что Хайдеггер выявляет измерение нейтральности в *фактичном* Dasein. «Метафизическая нейтральность внутренне (innerlichst) изолированного человека как Dasein, – пишет он, – это не пустая абстракция

[81] Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S. 171ff.

[82] Сюда же относятся и расовые различия, фундирующие политическую историю человечества.

из онтического, некое "ни то, ни другое", но подлинно конкретное первоистока (des Ursprunges), Еще-нет фактичной рассеянности (Zerstreutheit)».[83] Хайдеггер говорит «ни то, ни другое», имея в виду свойственное человеческому бытию различение на два пола, в отношении которого, прежде всего, и определяется понятие нейтральности. Однако с полным правом мы можем дополнить гендерные характеристики человека также возрастными различиями, предполагающими свою плюрализацию «сущности» человек, согласно которой каждый индивидуум *как рожденный* отсылает, с одной стороны, к более старшим, с другой – к более молодым поколениям, обнаруживая таким образом сущностную генеративную относительность своего бытия.[84] Нейтральность и есть, таким образом, тот предел, или полюс трансцендирования, который составляет «внутренний» телос «заступания в смерть» как акта радикальной индивидуации. Контрфактичность этого движения означает возвышение Dasein над конкретными определенностями его фактичной рассеянности – гендерной и генеративной относительностью человеческого существа. Безотносительность выступает как нейтральность Dasein в отношении этих онтических характеристик, т. е. как бесполость и лишенность возраста. Это нейтральное измерение получает у Хайдеггера название «первоистока», позитивность и сила (Mächtigkeit) которого заключаются в том, что он «несет в себе внутреннюю возможность всякой конкретной фактичной человечности (Menschentums)»[85].

[83] Heidegger M. Op. cit. S. 173.

[84] Ср. высказывание Хайдеггера о том, что внутренняя возможность «превращения в многообразное» (der Vermannigfaltigung), «множение» (die Mannigfaltigung), как отличительная черта, заложенная во всяком сингуляризированном (vereinzelten) фактичном Dasein, «имеет силу и для его отношения к самому себе, а именно – соразмерно структуре историчности в самом широком смысле, поскольку Dasein свершается как протяжение (Erstreckung)». (Ibid).

[85] Ibid. S. 172.

Лёвит и Плеснер выступили, как известно, против подобной трактовки человеческого бытия с контртезисом о «невозможности свободного парящего экзистенциального измерения»[86] и с ответной задачей обоснования последнего в горизонте определения человека как живого (природного) существа. Ввиду квазисубстанциального различения в Dasein нейтрального (онтологического) первоистока и конкретных (онтических) характеристик[87] Плеснер проблематизировал значение экзистенциальной аналитики для философской антропологии[88], предполагая, что только прояснение вопроса о том, «насколько экзистенция фундирована в жизни»[89], избавит философский анализ человеческого бытия от предвзятых дуалистических схем. Однако, несмотря на указанное различение, Хайдеггер пытается воспрепятствовать дуалистическому толкованию внутренней динамики экзистирования человека как «существа трансценденции», превосходящего онтическое измерение в опыте понимания бытия. «Dasein вообще, – пишет он, – скрывает внутреннюю возможность для фактичного рассеивания в телесность и тем

[86] Плеснер Х. *Ступени органического и человек: Введение в философскую антроплогию.* Пер. А. Г. Гаджикурбанова. М., 2004. С. 15; Löwith K. *Natur und Humanität des Menschen.* In: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helnmuth Plessner.* Hrsg. K. Ziegler. Göttingen, 1957. S. 75f.

[87] «Может ли экзистенция быть отделена от жизни?» – словно эхом отзывается вопрос Плеснера (там же).

[88] В *Бытии и времени* говорится, что экзистенциальная аналитика, помимо разъяснения «вопроса о смысле бытия вообще», имеет также задачу «выявления того априори, которое должно проявиться, чтобы стал возможен философский разбор вопроса "что такое человек"» (БВ. С. 45). Сама идея онтико-онтологического различия и разработанная на его основе формальная структура вопроса о бытии с необходимостью предполагают, что вместе с онтологической проблематикой и фундаментальной нацеленностью всей аналитики на вопрос о смысле бытия вообще исследование Хайдеггера должно разворачивать также план *экзистенциально-априорной антропологии*.

[89] Плеснер Х. Указ. соч.

самым – в гендерность (Geschlechtlichkeit)».[90] А также – в возрастную (генеративную) определенность, добавим мы. Рассмотренное с точки зрения метафизической нейтральности, появление соответствующих различений (два пола, основные генеративные стадии: дети, взрослые, старики) неизбежно интерпретируется в негативных понятиях – раскалывания, раздвоения (Zersplitterung, Zerspaltung). Однако же Хайдеггер подчеркивает, что отрицательность, которая привходит в эти понятия, так сказать, с онтической стороны, в данном случае нерелевантна, ибо речь идет не о том, что «некое большое прасущество в своей простоте онтически раскалывается на множество отдельных моментов (Einzelne)»[91], а о внутренней возможности преломления в многообразном (Vermannigfaltigung), которая заключена в Dasein и для которой телесность является «организующим фактором»[92]. Хайдеггер схватывает указанную возможность в понятии *трансцендентального рассеивания (Zerstreuung)*, выступающего «динамическим» эквивалентом экзистенциала со-бытия, или «*связывающей* (курсив мой. – *Т. Щ.*) возможностью фактичной экзистентной расколотости»[93] Dasein.

Рассеивание оказывается, таким образом, соразмерной фактичности формой нейтрального Dasein подобно тому, как ответ являлся фактичной формой возобновления. Изоморфизм этих структур обусловлен тем, что каждая, на своем уровне, является содержательным исполнением базового тезиса хайдеггеровской аналитики о фактичности экзистирования, т. е. каждая из них основывается в брошенности (Geworfenheit) как изначальной онтологической характеристике Dasein. Сказанное помогает понять значение определения «связывающее» применительно к «негативному» (по своему онтическому звучанию) рассеиванию, а равно и диалектический смысл

90 Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S.173.
91 Ibid.
92 Ibid.
93 Ibid. S. 174.

последнего. Подобно ответу-возражению, который как принцип подлинной историчности Dasein выступает движением, возвращающим отвечающего к задаче собственного бытия, т. е. движением *от*, а не *к* другому, аналогичным образом и рассеивание должно пониматься в направлении, *обратном* его кажущейся «негативности», т. е. не как распад или дезинтеграция, а напротив – как обусловленная фактичностью внутренняя подвижность экзистирования – *Streuung*[94] *(«текучесть»)*, – возводящая («связывающая») Dasein к метафизической эгоитичности, изолированности, нейтральности.

Эти диалектические усилия помогают прояснить систематическое место вопроса о половой и возрастной определенности фактичного Dasein в фундаментальной онтологии и одновременно закрепляют то видение проблемы трансценденции, которое легло в основание трактовки историчности Dasein в *Бытии и времени*. Утверждение о нейтральности Dasein не вступает в противоречие с ясной генеративной определенностью последнего, выраженной в позиции потомка. Будучи понятием, коррелятивным эгоитичности и изолированности, нейтральность является условием возможности *самостоятельного* возобновления истории в фактичном экзистировании Dasein, т. е. выступает тем экзистенциальным определением, которое позволяет рассматривать всякое фактичное Dasein как *начало* истории или, по меньшей мере, как возможность такого начала – *безотносительно* к тому, что ее уже в известном смысле предопределили другие. Как писал Киркегор, «чему бы ни научалось одно поколение от другого, истинно человеческому ни одно поколение не может научиться от предыдущего. В этом отношении каждое поколение начинает сначала...»[95]. Генеративная нейтральность Dasein – его трансцендентальное «без роду, без племени» – открывает в истории принцип дисконтинуально-

94 Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.* S. 173.
95 Кьеркегор С. *Страх и трепет*. С. 110.

сти, привязывающий «фактичность истории к фактичности Вот (Da) собственной индивидуальной экзистенции и ее самости»[96], т. е. превращающий историю в задачу «моего» экзистенциального самоопределения. Сопоставляя подходы Гуссерля и Хайдеггера, Ландгребе подчеркивает, что благодаря анализу бытия к смерти как принципа радикальной индвидуации фактичного Dasein было прояснено условие возможности быть ответственной самостью – т. е. самостью, способной на самостоятельное возобновление истории в фактичном наброске своего бытия, тогда как в анализах Гуссерля, несмотря на внимание к проблеме ответственности и критической рефлексии в отношении унаследованных содержаний[97], этот феномен не нашел должного обоснования, ибо таковое может быть найдено только в структурах самой фактичности, «которые уклоняются от прямого подхода, связанного с рефлексией на структуры сознания»[98].

Итак, диахроническая связь поколений анализируется в фундаментальной онтологии в рамках вопроса об отношении Dasein к собственной фактичности, вследствие чего исторический горизонт со-бытия ограничивается ракурсом отношения актуального Dasein к тому, которое уже ушло из мира – вот-бывшему. Экзистенциальный интерес Dasein к прошлым поколениям обусловливается тем, что оставленные ими следы со-конституируют его собственную фактичность, фактичные границы его мира и его возможностей как бытия-в-мире.[99] Подлинная историчность Dasein означает само-определение среди унаследованного поля онтических возможностей, которое осуществляется на основании «заступания в смерть», позволяющего Dasein *заново* повторить историю в проекте собственной самости. Экзистенциальный смысл преемственности заключается тем самым в полагании

[96] Landgrebe L. Op. cit. S. 116.
[97] См., в частности, 27 том собрания сочинений Гуссерля.
[98] Landgrebe L. Op. cit. S. 116.
[99] См.: Landgrebe L. Op. cit. S. 116.

различия между Dasein и вот-бывшим как отдельными самостями и самоутверждении первого как актуального субъекта истории, который *вместо* вот-бывшего несет ответственность за «судьбу» оставленных им в качестве исторического наследия экзистентных возможностей. Подобная дисконтинуальность выступает как экзистенциальное условие подлинного обновления исторического мира, однако сама связь поколений получает одностороннюю интерпретацию, не позволяющую понять возможность исторического (герменевтического) диалога между прошлым, настоящим и будущим. Историчность Dasein, понятая на основании «заступания в смерть», предстает как имманентное, замкнутое на себя измерение «приватного» экзистирования, в котором история начинается и заканчивается. Безотносительность бытия к смерти делает бытие Dasein одновременно начальным и конечным пунктами истории.[100] Поэтому, пытаясь представить себе историческое (диахроническое) «сообщество» подлинно экзистирующих Dasein (бывших, настоящих и будущих), мы получаем картину отдельных монад[101], последовательно сменяющих друг друга в объективном историческом времени, где каждая из них, несмотря на фактичную обусловленность своего бытия, *через* таковую должна осуществиться в собственной безотносительности.

Смерть сохраняет, таким образом, значение принципа различия и в отношении диахронического со-бытия – как в направлении прошлого, так и в направлении будущего. В связи с чем Ландгребе находит релевантным говорить о бытийном отношении Dasein к *будущим* другим в тех терминах, которые использовались Хайдеггером для описания отношения к актуальному другому (Mitda-

[100] Ср.: Борисов Е. Указ. соч.

[101] В связи с чем М. Тёнисен проводит аналогию между гуссерлевским трансцендентальным сообществом монад и хайдеггеровским подлинным бытием-друг-с-другом. См.: Theunissen M. *Der Andere*… S.176–182.

sein) в синхроническом измерении совместного мира[102], подчеркивая, что именно освобождающее (от Freigeben) позволение-быть (Sein-lassen), которое составляет смысл подлинной «заботливости», является «основанием возможности нового и тем самым основанием возможности истории», поскольку «с каждым рождением другого в событии дается возможность нового начала и тем самым возможность “нового” мира исходя из самостного бытия (Selbst-sein) другого»[103]. Однако это переключение внимания на будущего другого как самостоятельного источника исторического обновления не должно ввести в заблуждение относительно индифферентности «моего» Dasein к будущим «проектам» в хайдеггеровской концепции. Отношение Dasein к будущему другому вообще не затрагивается в экзистенциальной аналитике, поскольку пределом трансцендирования Dasein (как «заботы») в направлении будущего выступает смерть. Сама структура «заботы» не позволяет распространить интерес экзистирования за пределы моей смерти, экзистенциальная интерпретация которой определяет для меня лишь одну фундаментальную заинтересованность – в радикальной индивидуации меня как «вот-бытия» *безотносительно* к другим – прошлым, настоящим и будущим.

Борисов рассматривает в этой связи возможность преодоления указанной ограниченности в хайдеггеровском анализе историчности благодаря восстановлению симметрии в трактовке конститутивных функций рождения и смерти в бытии Dasein. Асимметрия же заключается в том, что рождение понимается как *факт*, определяющий фундаментальную (*априорную*) связанность моего бытия с бытием других, тогда как смерть мыслится как феномен, открывающий безотносительность моего бытия. Как таковые рождение и смерть фундируют соответственно измерения фактичности (брошенности) и экзистенциаль-

[102] Landgrebe L. Op. cit. S. 115–116.
[103] Ibid. S. 116.

ности (наброска) в аналитике Хайдеггера. Если рождение является основанием для трансцендирования в направлении вот-бывшего, то смерть, определенная как *безотносительная* возможность, полагает абсолютный предел трансцендированию Dasein в направлении будущего: горизонт само-наброска Dasein ограничивается «линией смерти»; будущие другие оказываются *вне* его собственной «внутренней» историчности, историчности Dasein как «заботы». Симметричная трактовка смерти заключалась бы, соответственно, в раскрытии ее *относительности*, т. е. в обнаружении того, что в своей смерти Dasein сущностным образом отнесено к другим. «Если рождение (как структура моего бытия), – пишет в этой связи Борисов, – раскрывает мне *присутствие, со-участие* в моем бытии Другого (вот-бывшего), или *бытие Другого (бывшего) для меня,* то смерть как симметричная структура должна быть *обращенностью вот-бытия к Другому (будущему), моим собственным бытием для Другого*».[104] Понимание собственного бытия как послания будущему другому, дополняющее рассмотренный у Хайдеггера момент преемства как возобновления адресованного мне послания вот-бывшего, позволяет Борисову говорить о таком концептуальном расширении экзистенциальной аналитики, которое делает ее соразмерной феномену герменевтического диалога. Приведенные во взаимодействие, эти два аспекта означают «осуществление непрерывности истории в индивидуальном существовании»[105].

Речь идет, таким образом, о попытке преобразовать экзистенциальную аналитику благодаря включению в ее структуры смерти как *факта*, который отсылает к трансцендентному измерению бытия будущего другого, способного выступить преемником по отношению к моим фактичным наброскам. Однако такой подход наталкивается на ряд принципиальных затруднений, которые

[104] Борисов Е. Указ. соч.
[105] Борисов Е. Указ. соч.

отчасти уже были затронуты нами ранее. Начнем с того, что принятие во внимание смерти как факта, который, по точному выражению Сартра, *отчуждает* мою возможность-бытия в пользу другого[106], и означает, что связанное с моим бытием поле фактичных возможностей переходит в его ведение, так что в исторической перспективе именно будущие поколения «решают вопрос о смысле деятельности предшествующего поколения»[107], – удержание этого факта в его трансцендентном значении, единственно легитимирующее введение точки зрения другого на мое свершившееся и «отбывшее» бытие, не позволяет более говорить о бытии к смерти как модусе *моего* экзистирования. Если смерть понимается как феномен, определяющий мое бытие как бытие-для-другого, передающий мой фактичный жизненный проект в распоряжение другого, т. е. понимается как факт, который «приходит к нам извне и преобразует нас во внешнее»[108], то она автоматически исключается из поля моих возможностей и не может принадлежать к онтологической структуре «заботы», что было очень хорошо показано Сартром. Иначе говоря, смерть может быть истолкована как обращенность моего вот-бытия к другому только с точки зрения самого этого другого, но ни в коем случае – с *моей* точки зрения, исключаемой из игры как раз фактом смерти. Поэтому, когда Борисов пишет, что благодаря симметричной, т. е. раскрывающей относительность смерти, интерпретации «“бытие к смерти” оказывается модусом экзистирования, в котором вот-бытие само понимает свои бытийные проекты как вопрос, *обращенный к Другому»,* использование термина «бытие к смерти» представляется крайне проблематичным. Ведь если речь идет не о рефлексивной способности стать на точку зрения другого и оттуда осмыслить собственную смерть как факт, позволяющий другому самому от себя

[106] Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто.* С. 551.
[107] Там же. С. 547.
[108] Там же. С. 550.

продолжить «набросанные» мной проекты, а о структуре *моего* актуального экзистирования, то подобный тезис вводит две конфликтующие друг с другом перспективы, предполагающие, что Dasein может быть на двух местах сразу по разные стороны своей смерти. Одна перспектива открывается благодаря имманентизации смерти, вводящей последнюю во внутренние структуры бытия Dasein и представляющей, соответственно, бытие к смерти как модус моего экзистирования; другая, в свою очередь – как раз исключает эту возможность, открывая взгляд на смерть как на факт, потусторонний моему само-набрасыванию[109], ибо только в таком трансцендентном качестве она может выступать своего рода «стрелочником» истории, передающим ее во все новые и новые руки.

Кроме того, предложенная переинтерпретация феномена смерти оставляет открытым вопрос о принципе индивидуации в бытии Dasein. В хайдеггеровской концепции бытие к смерти выполняло такую функцию именно благодаря рассмотрению смерти как безотносительной возможности. Если же мы размыкаем горизонт будущего, связывая проекцию моего актуального бытия с такой же проекцией будущего другого, т. е. открывая продолжение моей, «отбывшей», проекции в «пред-стоящей» проекции другого, и если, следовательно, смерть не является больше внутренним пределом, отношение к которому открывало бы мне мое бытие как индивидуальную задачу, то каким образом должна тогда определяться подлинность экзистирования Dasein, трансцендирующего одновременно в направлении вот-бывшего и будущего Dasein? Заметим сразу, что Сартр тоже не отвечает на поставленный вопрос, ограничиваясь риторикой конечного «выбора себя»[110] и не проясняя феноменального основания сингулярности этого выбора.

[109] Ср. уже цитировавшиеся слова Левинаса: «Смерть – это невозможность того, чтобы у меня был проект» (*Время и Другой...* С.75).

[110] Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто.* С.551.

И, наконец, если бытие будущего другого может быть показано как онтологический интерес моего экзистирования, хайдеггеровское определение Dasein как сущего, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии», не сможет описывать эту новую структуру историчности. Такой интерес хотя имплицитно и предполагается в рассуждениях Борисова[111], все же не находит должного обоснования, поскольку, как уже отмечалось ранее, само по себе понимание того, что осуществленный мной экзистенциальный проект может быть возобновлен другим, еще не объясняет моей заинтересованности в таком продолжении. Ведь другой делает это уже, так сказать, от своего собственного имени, лишь используя, как об этом пишет сам Борисов, исторически бывшее для осуществления *своего* фактичного само-набрасывания. И эта проблема не решается с формальным разворачиванием исторического горизонта со-бытия одновременно по двум направлениям: в прошлое и будущее. Как уже было показано, мы можем дедуцировать эту полноту опыта историчности уже у самого Хайдеггера, не будучи при этом в состоянии, однако, показать диахроническую связь поколений как исторический *диалог*, равно как и распространить экзистенциальную заинтересованность Dasein по ту сторону структуры «заботы». Но если в рамках фундаментальной онтологии такие проблемы вообще не возникали, то могут ли они быть решены, если мы, подобно Сартру, будем основываться на фактичном понимании смерти[112], не изменив при этом того подхода к вопросу о со-бытии,

[111] Ср.: «…Вопрос экзистенции никогда не может быть решен окончательно тем сущим, перед которым он стоит. Если так, то может ли вот-бытие не быть заинтересованным в продолжении собственного бытия в будущем» (Борисов Е. Указ. соч).

[112] Ср.: «Смерть есть чистый факт, как и рождение. Она приходит к нам извне и преобразует нас во внешнее. В сущности она совсем не отличается от рождения, и именно эту тождественность смерти и рождения мы называем фактичностью» (Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто*. С. 550).

в рамках которого бытие-друг-с-другом – и в том числе диахроническая сообщность поколений – открывается как взаимодействие отдельных «монад», экзистенциальный «интерес» которых друг к другу может быть только один – разграничение и утверждение собственных онтологических проекций? В этом отношении показательны внутренние рассогласования, которые можно обнаружить в обсуждении диахронической, опосредованной смертью, связи между поколениями у Сартра. Так, отношение к умершим характеризуется у него как отношение «полной ответственности» за их судьбу[113], как «хранение» их жизни[114]. Вместе с тем собственная смерть понимается как «триумф Другого надо мной»[115], ибо «само существование смерти отчуждает нас полностью в нашей собственной жизни в пользу других», так что «быть мертвым – значит быть жертвой живущих»[116]. Чтобы распутать антиномичность этих толкований, превращающих ответственность за другого в его «заклание», антиномичность, которая является своеобразной преемницей хайдеггеровской диспозиции по данному вопросу (ответ-возражение прошлому//игнорирование будущего), необходимо показать, что моя бытийная связь с историческим предшественником вплетена в мое отношение к потомку и наоборот, и что историчность моего бытия не может быть редуцирована поэтому к возобновлению «прошлого» в актуальном наброске моей, фактичной, самости. Подобная сквозная соотнесенность прошлого, настоящего и будущего может быть выявлена и в масштабе диалогического (герменевтического) свершения традиции, и в фокусе интерсубъективной связи «родитель–ребенок», но и в том, и в другом случае речь должна идти о философских усилиях, оспаривающих эпистемологический приоритет трансцендентально-эгологической парадигмы.

[113] Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто.* С. 547
[114] Там же. С. 546.
[115] Там же. С. 549.
[116] Там же. С. 548.

§ 3. С точки зрения отца: Левинас

Начиная с Левинаса мы будем говорить о генеративном отношении, которое осуществляется в измерении актуальной синхронии, или – живом бытии-друг-с-другом родителя и ребенка. Это означает, что диахрония, связанная с фактичной принадлежностью разным поколениям, должна быть принята теперь во внимание как имманентный принцип актуальной генеративной связи, обусловливающий ее особую асимметрию. Возможность удержать эту асимметрию как нередуцируемую структуру действительной исторической жизни – возможность, которая была методически исключена и Гуссерлем, и Хайдеггером, – предполагает, как показывает Левинас, иные концептуальные основания, нежели трансцендентально-эгологическая философия (идет ли речь о конститутивной деятельности трансцендентального Эго или о трансценденции Dasein в его метафизической изолированности). Утверждая метафизический приоритет отношения к другому перед любыми онтологическими построениями, в основании которых лежит «одинокий» нейтральный субъект, Левинас разворачивает этическое измерение как изначальное поле человеческого опыта, в котором вопрос об индивидуации, или способности быть сингулярной самостью, решается *по факту* отношения к другому как Лицу, отношения, осуществляющегося как связь с Бесконечным. В данном параграфе нас будет интересовать генеративная конкретизация отношения к другому в философии Левинаса, представленная в анализе интерсубъектиной связи отца с сыном.[117] Необходимо прояснить, какое содержание получают фундаментальные понятия его этической концепции – *диахрония* и *бесконечное* – в сфере генеративного опыта. Что несет с собой генеративный поворот абсолютной ответственности за другого, предполагающей, что конституирование субъективности

[117] Работы *Время и Другой*; *Тотальность и Бесконечное*.

осуществляется в режиме диахронического запаздывания по отношению к обращению другого человека, как субъекция к требованию *другого*? Что привносит генеративная перспектива в то измерение Бесконечного, которое заявляет о себе в *эпифании* Лица другого?

На первый взгляд толкование генеративной связи у Левинаса предстает как зеркальное дополнение хайдеггеровской тематизации отношения между поколениями. Французский философ, словно движимый желанием восстановить симметрию в понимании актуальной связи с прошлыми и будущими поколениями, отвечает на хайдеггеровскую позицию потомка в анализе историчности точкой зрения *родителя*, обращаясь к опыту интерсубъективной связи отца с сыном. Его, как и Хайдеггера, интересует дисконтинуальность в становлении человеческого сообщества, обеспечивающая возможность опыта Нового в истории. Последовательность смертей и рождений, являющаяся естественным основанием феномена дисконтинуальности, сама по себе еще не исчерпывает его содержания, ведь, как писал Киркегор, «быть молодым, потом состариться и потом, в конце концов, умереть... — эту заслугу имеет и животное»[118]. Напротив, смерть, рождение, а у Левинаса также еще старение и молодость, получают метафизическое значение в свете способности человеческого бытия к субъективации — преломлению хода истории в сингулярности фактичного определения самости. Хайдеггер рассматривает соответствующую прерывность в истории в аспекте отношения актуальной самости к фактичному самоопределению прошлых поколений. Открывающаяся здесь дисконтинуальность коренится в способности человеческого бытия (Dasein) возобновить наследованное поле возможностей в собственном самонаброске.[119] Дисконтинуальность мыслится, соответст-

[118] *Послесловие*. С. 400.

[119] Ср.: «Развитие духа – это самодеятельность; духовно развитый индивидуум, умирая, уносит свое развитие с собой; если следующий за ним индивидуум должен достичь того же, то это

венно, как негативный принцип, позволяющий Dasein определиться в собственной конечности – «свернуться» в безотносительности «заботы о себе». Вопрос об отношении к будущему поколению оказывается в принципе за рамками заявленного подхода, ибо онтологические характеристики Dasein предполагают его индифферентность к тому будущему, которое развернется в проекте другого. В этой связи ответ Левинаса Хайдеггеру лишь формально выглядит как восполняющее слово, по сути же оказывается именно «возражением», поскольку противопоставляет имманентизму замкнутого на себя бытия Dasein такую трансценденцию субъекта, которая подрывает его самотождественность («самоизолированность») и тем самым освобождает от солипсистской прикованности к самому себе – трансценденцию *плодовитости (fécondité)*, означающую, что субъект может иметь будущее, которое не сводится к его собственной способности быть.[120]

Плодовитость рассматривается у Левинаса как способ осуществления интерсубъективной связи отца и сына. При этом отношение плодовитости не сводится к биологической стороне вопроса.[121] Скорее речь идет о том, чтобы обнаружить метафизическое – этическое – измерение фундаментальной антропологической ситуации, связанной с постоянной сменой поколений в человеческом мире. Привлекательность концепции Левинаса заключается в том, что, не отказываясь от самой идеи «первой философии», он разворачивает свой метафизический проект, оставаясь в материальных связях и материальной обусловленности человеческого существования, не абстрагируясь от тех конкретных дифференциаций, которые влечет за собой воплощенность, а проясняя их собственный этический контекст, т. е. через сами эти структуры (различие полов, различие поколений) проводя метафи-

должно произойти благодаря его собственной самодеятельности» (там же, с. 397).

[120] См.: *Тотальность и Бесконечное*. С. 258 и д.

[121] Ср.: там же. С. 245, 266, 267.

зический интерес (или, как говорит, Левинас – «желание») субъекта. Метафизический интерес человека – *бесконечность* – облекается при этом в этическую форму, ибо соответствующее измерение актуализируется для субъективности в отношении к *другости* другого. Сказанное равным образом касается и эротического, и генеративного отношения. Не ограничиваясь рамками биологической плодовитости и рассматривая последнюю в большей степени как прообраз плодовитости в ее метафизическом значении, Левинас анализирует генеративную трансценденцию (трансценденцию к потомку) как универсальную онтологическую структуру, предполагающую, что отношение к будущим поколениям является сущностным моментом в конституировании субъекта, и не привязанную к факту непосредственной биологической плодовитости конкретного человека. Другими словами, именно смена поколений является тем фактическим (антропологическим) априори, которое фундирует анализ плодовитости у Левинаса. Индивидуальная генетическая генеративность (наличие собственных детей) не является при этом необходимым условием для отношения плодовитости.

Материальная предпосылка феномена плодовитости смещается, таким образом, с уровня генетического воспроизводства конкретного индивидуума, которое само по себе является случайным историческим фактом, на уровень воспроизводства человеческого рода как такового, которое разворачивается как последовательность поколений и составляет сущностный элемент человеческого опыта времени.[122] Человек рассматривается у Левинаса как существо, вплетенное в отношение к будущим поколениям, способное определяться в этом отношении независимо от того, является ли тот или иной «потомок» его генетическим наследником или нет. Контингентный характер собственного биологического размножения оз-

[122] Ср.: Gürtler S. *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechtsverhältnis bei Emmanuel Levinas.* München, 2001. S. 352

начает лишь то, что биологическая плодовитость, как подчеркивает Левинас, *может* выступить опорой для плодовитости отцовства, однако само это отношение выходит за рамки биологической эмпирии.[123] Счастье плодовитости в том, – пишет в этой связи Вальденфельс, – что последовательность поколений не исчерпывается «телесной передачей жизни»[124]. Мета-физический характер плодовитости имеет своим основанием у Левинаса *этическое* учреждение отцовства в акте избрания сына.[125] Этот акт является осуществлением родительской любви и конституирует одновременно и единичность («единственность») сына, и субъективность отца. Киркегоровская тема первичного этического выбора, имеющего конститутивное значение для бытия субъекта, претерпевает здесь воистину революционную трансформацию: выбор устанавливает не самостоятельность, а *релятивность* субъекта, через которую последний и выступает как этическая самость: отец – по отношению к сыну. Таким образом проясняется ненатуралистический характер родительской любви[126] в человеческом мире, не сводимой ни к генетическому родству, ни к биологическим инстинктам. С. Гюртлер, комментируя понятие отцовского выбора у Левинаса, говорит в этой связи о родительском утверждении (Bejahung) бытия ребенка как «элементарноэтическом процессе, в котором родители познают дитя как *своего*»[127].

Многие интерпретаторы Левинаса[128] находят возможным говорить об этической плодовитости в расширительном смысле, не ограничиваясь лишь отношением отцов-

[123] См.: Левинас Э. *Тотальность и Бесконечное.* С. 245, 266.

[124] Waldenfels B. *Deutsch-Französische Gedankengänge.* Frankfurt am Main, 1995. S. 373.

[125] См.: *Тотальность и Бесконечное.* С. 266 и д.

[126] Ср.: Gürtler S. Op. cit. S. 359.

[127] Ibid. S. 360.

[128] В частности, Гюртлер С. (см. указанную работу), Штрассер С. (Strasser S. *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie.* Den Haag, 1978), Венцлер Л. (см. его послесловие к немецкому изданию работы Левинаса *Время и*

ства, но ведя речь о родительстве как таковом, этическая структура которого открывает возможность бездетному (в биологическом смысле) человеку проложить в будущее – будущее другого человека – мосты «родительского» благословения и участия. Символический характер такого родительства, его биологическая неподкрепленность должны будут компенсироваться тогда оголенным возвышением задачи этического выбора, который может связать судьбу зрелого человека с неподвластной ему новой возможностью бытия. Если наличие такой подкрепленности придает родительству отрадную субстанциальную тяжесть (подобно тому как говорят «своя ноша не тянет»), то ее отсутствие обнажает и обостряет востребованность этических инвестиций, позволяющих человеку иметь надежду на будущее, потустороннее его собственной судьбе. Эта возможность «открыть счет в будущем» через этическую связь с потомком (не обязательно генетическим) не имеет ничего общего с корыстным расчетом, но осмысляется Левинасом как дар – дар плодовитости. Обращаясь к анализу отцовста в концепции Левинаса, мы не будем поднимать в данной работе вопрос о различии опыта отцовства и материнства, предполагая, что метафизическое измерение плодовитости в равной мере (даже если и не равным образом) открыто и для женщины, и для мужчины, как это полагал и сам Левинас.[129] Анализ этого различия заслуживает отдельного исследования. Превращение отцовства в привилегированную форму генеративного отношения («всякая любовь, – говорится у Левинаса, – должна приближаться к отцовской любви»[130]), вызвавшее острую критику в феминистской литературе и последовавшие затем попытки некоторых интерпретаторов (в частности, уже упоминавшихся Штрассера и Венцлера) как-то выровнять, сбалансировать этот «возмутительный»

Другой, где он предлагает освободить понятие отцовства от жесткой привязки к мужскому полу как таковому).

[129] См.: *Тотальность и Бесконечное.* С. 258.

[130] Там же. С. 267.

перекос, могло бы, на наш взгляд, получить методологическое оправдание, дистанцирующееся по отношению к имплицитной теологической нагруженности подобного установления приоритета отца.[131]

Обращение к самому опыту, в данном случае – опыту родительства, предполагает собственную генеративную конкретизацию (ангажированность, «участность») мыслящего, ту генеративную позицию, с точки зрения которой он может свидетельствовать об этом опыте, в том числе – в виде философского анализа и описания. Парадигматическое этическое значение, которое Левинас придает отцовству со *своей* генеративной позиции, может быть объяснено тем, что полномасштабный опыт отцовства, в котором этическое отношение подкрепляется генетической преемственностью, характеризуется таким проживанием биологической связи с ребенком, которое изначально основывается на специфической дистанцированности отца по отношению к собственному физическому воспроизводству, продолжению во времени. Пауза, которая лежит между зачатием и рождением, точнее даже – между фразой «ты будешь отцом» и появлением ребенка, лишает отца живой удостоверенности в биологической связи со своим наследником (объективные медицинские показания располагаются в этом смысле по ту сторону собственного живого опыта и никогда не обладают свойственной ему силой убедительности). Из-за непредопределимости момента зачатия, устанавливаемого в качестве такового лишь постфактум, разрыв с биологической очевидностью своего родительства, с естественной – телесно-генетической – континуальностью жизни, в отцовском и материнском опыте протекает принципиально различным образом. Если в материнстве он долго подготавливается, «вызревает» и осуществляется значительно позже разрезания пуповины, являющегося,

[131] Подробнее об этом см.: Strasser S. *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie.* S. 165f.

однако, символическим выражением разрыва, символом, позволяющим понять, что ожидание ребенка и есть в определенном смысле ожидание этого разрыва, то в отцовсте, не знающем ни этого ожидания (беременности и т. д.), ни момента зачатия, указанный разрыв как таковой *не имеет начала*: неподкрепленность собственного биологического родительства, которая постфактум настигает мужчину в тот момент, когда он узнает о своем отцовстве – так, словно к нему вернулся бумеранг, о запуске которого он напрочь не помнит, – этот неупредимый провал, действительно, позволяет сказать вслед за Марселем, что опыт отцовства основан на Ничто.[132] Вследствие «фатальной» («всегда уже») биологической неудостоверенности отцовства (подчеркнем еще раз – в его собственном телесном опыте) акцент в формировании субъективности отца переносится на мета-физические (этические) связи с ребенком. Это не значит, что материнство менее этично[133] или беднее в плане метафизики плодовитости. Скорее, речь идет о том, что специфическая оголенность этического измерения в отцовстве позволяет Левинасу сделать

[132] Marcel G. *The Creative Vow as Essence of Fatherhood* // Marcel G. *Homo Viator. Introduction to a Metaphysic of Hope*. Пер. с франц. New York, 1962. P. 103.

[133] В работе *Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности* материнство (в особенности, беременность и кормление грудью) выступает у Левинаса базовой метафорой для описания этического отношения к другому, праизначальной ответственности за другого, предполагающей полную телесную самоотдачу в пользу другого, выражаемую в понятии *субституции*. См. Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* The Hague, 1974. P. 86ff. Стоит отметить, что сам этот подход не является чем-то радикально новым для философской традиции. Так, Аристотель в знаменитом трактате о дружбе указывает на парадигматическое значение материнства для понимания истинной дружбы. Парадигматическим моментом выступает для него «давание жизни» другому, полная экзистенциальная (как сказали бы мы сейчас) заинтересованность в самом бытии другого. См.: Аристотель. *Никомахова этика.* 1166a–1166a10 // Аристотель. *Сочинения в четырех томах.* Т. 4. М., 1983.

его ведущим понятием метафизики плодовитости. Это находит подтверждение и в историко-философском отношении, поскольку левинасовская концепция отцовской плодовитости является очевидной преемницей *voeu creatur* Марселя – творческого обета, конституирующего субъективность отца и характеризующего его связь с существом, бытие которого он определяет, но которое находится вне его воли.[134]

Методологически оправданным представляется нам и другое ограничение в определении структуры плодовитости у Левинаса, которое вызывает иногда даже более жесткую критику (или, скорее, большее непонимание) у исследователей[135], нежели отмеченная выше гендерная односторонность его концепции родительства. Имеется в виду конкретизация второго полюса генеративного отношения как *сына*, окончательно редуцирующая проблематику плодовитости к измерению «мужского начала». Однако, несмотря на это «объективное основание» для феминистской критики, нам хотелось бы указать на феноменологическую релевантность данного шага у Левинаса. Как показывает его анализ, отношение плодовитости (отношение отца к ребенку) основывается на сложной диалектике альтерации и идентификации, которую Левинас пытается описать с помощью понятия *транссубстанциальности*, предполагающего одновременно и субстанциальную преемственность («я есмь мой сын»), и субстанциальный разрыв («сын – это не я»). Поскольку главным для него является описать ту трансценденцию, которая формирует отцовскую плодовитость, генеративный опыт (как «предмет» анализа) должен быть конкретизирован по возможности таким образом, чтобы не возникало элементов, усложняющих интересующее Левинаса интерсубъективное отношение. То есть речь идет об оптимальной для целей анализа содержательной оп-

[134] Marcel G. Op. cit.

[135] См., напр.: Gürtler S. Op. cit. S. 350f.

ределенности опыта, которая позволила бы выявить соответствующую генеративную трансценденцию в ее максимальной простоте. Оптимальной в методологическом отношении конкретизаций и является в данном случае определение генеративной связи как связи отца и сына, потому что обращение к связи отца и дочери привнесло бы дополнительное усложнение в ту диалектику отчуждения и отождествления с собственным ребенком, которая составляет смысл генеративной трансценденции.

Итак, плодовитость выступает у Левинаса как феномен, избавляющий *смертного* субъекта от трагикомизма «заботы о себе»[136]. Вслед за Сартром Левинас ставит вопрос о смерти как том трансцендентном факте, который лежит вне онтологического самовластия субъекта и как таковой оказывается по одну сторону с неподвластной субъекту другостью другого. Однако, продумывая значение этой аналогии для бытия субъекта – аналогии, связывающей меня и другого *в силу* факта моей смерти, – Левинас ищет в самой бытийной связи с другим возможность «победы над смертью», предполагающую иное видение бытия-с-другим, нежели сартровский монадологический плюрализм. «Мне было важно продемонстрировать, – пишет Левинас, – что другость не есть просто существование другой свободы наряду с моей... Сосуществование многих свобод – это множественность, не затрагивающая единства каждой из них; или же эта множественность объединяется в одну общую волю. А сексуальность, отцовство и смерть вводят в существование парность, которая касается самого акта-существования каждого субъекта. Сам акт-существования становится парным».[137] Таким образом, сфера опыта, определяемая понятием плодовитости и включающая, с одной стороны, отношение к Женскому (феноменологию эроса), а с другой – отношение к сыну, – эта сфера интересует Левинаса именно потому, что здесь

[136] См. с.70-72 наст. издания.
[137] Левинас Э. *Время и Другой*... С. 101–102.

может быть выявлена конститутивная для бытия субъекта плюральность, плюральность самого его акта-существования, взрывающая восходящее к Пармениду представление о субстанциальном единстве («моно-логичности») бытия. Плодовитость – бытийная связь отца с сыном – и есть, согласно Левинасу, возможность разтождествления с самим собой при сохранении собственной тождественности – возможность, которая открывает для субъекта «бесконечное будущее», но которая уже потому одновременно и принадлежит, и не принадлежит субъекту-отцу, что является как его «собственной возможностью, так и возможностью Другого, Любимой»[138]. Аналогия смерти и другости другого – другости Женского и другости сына – само их метафизическое триединство у Левинаса заключается в том, что каждый из указанных моментов отсылает к будущему, которое находится вне власти субъекта; при этом и отношение к смерти, и отношение к Женскому мыслятся из горизонта возобновления субъекта-отца в сыне, так что само измерение Женского выступает для субъекта онтологическим условием преодоления смерти, т. е. условием участия в бесконечном будущем посредством плодовитости – возрождения и обновления в собственном потомстве.[139]

Поскольку отношение к сыну – отцовство – понимается как противостояние смерти, как обесконечивание субъекта в собственном сыне, Левинас преодолевает ту антиномичность в интерпретации связи поколений, с которой мы столкнулись у Сартра. Отношение к потомку интерпретируется не в терминах жертвы, а в терминах освобождения и воскрешения: освобождения от прикованности к собственной самотождественности (и значит – к собственным старению, смерти и судьбе) и воскрешения в новой возможности бытия, возможности, которая нахо-

[138] *Тотальность и Бесконечное.* С. 258.
[139] Ср.: Krewani W. N. *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen.* München, 1992. S. 107f.

дится вне моей власти и моего знания, и все-таки является моей. Отмеченная антиномичность возникает, как мы видели, в концепции Сартра вследствии индивидуалистического различения отдельных субъектов, позволяющего мыслить их сосуществование только как конфликт свобод. Интерес к другому подчинен здесь изначальному онтологическому интересу утверждения и отстаивания своей свободы в бытии-с-другими и поэтому изначально задан негативным образом – как внимание к тому, кто посягает на мою свободу. В отношении к будущему поколению это посягательство находит абсолютное выражение, ибо после моей смерти моя судьба – судьба моих начинаний – оказывается целиком во власти другого. Смерть выступает своего рода предательством, которое «сдает» меня другому, отчуждает меня в моем бытии в пользу другого, делает жертвой. Несмотря на то что в трактовке Сартра подобный переход моей судьбы в руки другого предполагает со стороны последнего ответственность за то, какое будущее ждет меня после смерти, индивидуалистическое видение субъекта не позволяет Сартру связать эту ответственность потомка с моим интересом самоосуществления, т. е. показать будущее другого как позитивный интерес моей свободы. Аналогичная ситуация имеет место и у Хайдеггера.[140] Как уже отмечалось, мы хотя и можем дедуцировать точку зрения «предка» в его анализе историчности, однако само по себе понимание того, что будущее поколение сможет актуализировать мои онтические проекты, не отменяет индифферентности моего бытия как «заботы» по отношению к будущей экзистенции другого. В этой связи Сартр помогает обнаружить, с какими

[140] Возможно, стоит подчеркнуть, что хайдеггеровское понятие заботливости (Fürsorge), которое в своей подлинной модификации выражает как раз позитивный интерес моей свободы к свободе другого, во-первых, распространяется только на отношение Dasein к актуальному (синхроничному) Mitdasein и, во-вторых, не позволяет описать конкретный интерсубъективный опыт, не выводимый из метафизической изолированности Dasein.

проблемами мы столкнемся, пытаясь помыслить *сообщество* субъектов, подобных Dasein, или бытие-друг-с-другом сингулярных индивидуумов, имеющих лишь один ультимативный интерес экзистирования – утверждение собственной безотносительности, составляющее смысл исходной трансценденции Dasein.

Но вернемся к Левинасу. Когда он – сначала во *Времени и Другом*, а потом и в *Тотальности и Бесконечном*[141] – подчеркивает, что плодовитость должна быть понята как онтологическая категория, речь идет как раз о том, чтобы открыть в бытии субъективности такую трансценденцию, которая *плюрализирует* его, проводя интерес к другому как его (бытия) собственное inter-esse, и которая не может быть поэтому выведена из метафизической нейтральности и изолированности самотождественного субъекта. Плодовитость как онтологическая категория предполагает, что интерес моего бытия выходит – трансцендирует – за рамки моей собственной судьбы.[142] Само мое бытие плодовито постольку, поскольку связано с возможностью нового будущего по ту сторону фактичной конечности «я». Плодовитость и есть, по Левинасу, отношение к такому будущему[143] – отношение отца к сыну, которое не может быть ни индифферентным, ни тем более обреченным, поскольку в бытии сына «речь идет» о бытии отца. Так на языке Хайдеггера можно было бы выразить ту трансценденцию, которая составляет смысл отцовства у Левинаса, обнажая тем самым остроту расхождения между этими мыслителями в понимании субъективности: солипсистской – у одного, плюральной, диалектически различенной в собственной самотождественности – у другого.[144]

[141] Левинас Э. *Время и Другой...* С. 101; *Тотальность и Бесконечное.* С. 265.

[142] «Существо, способное иметь иную судьбу, отличную от той, что ему предназначена, плодовито» (*Тотальность и Бесконечное.* С. 268–269).

[143] Там же. С. 258.

[144] См.: там же. С. 258, 265 и д.

«...“Сын – это не я; и в то же время я *есмь* мой сын” ... Быть своим сыном означает быть “я” в собственном сыне, субстанциально находиться в нем, и в то же время не быть в нем идентичным образом. Сын воспроизводит единичность отца и вместе с тем остается внешним по отношению к отцу»[145], – так описывает Левинас диалектическую связь отца с сыном, открывающую дуальность в самотождественности субъекта, способного – в отцовстве – «быть другим, оставаясь самим собой»[146]. Свойственная отцовству трансценденция получает, как уже говорилось, у Левинаса название *транс-субстанциальности*.[147] Это понятие призвано подчеркнуть, что в ребенке отец является другим, чуждым самому себе, что речь идет об изменении самой субстанции субъекта, благодаря чему в сыне отец освобождается от прикованности к собственной конечности (старению, смерти и судьбе) и относится к будущему, открывающемуся как «время абсолютно другого», т. е. выказывает себя как плодовитое существо.

Немецкий исследователь К. Хюзинг, сравнивая анализ генеративного отношения у Хайдеггера и Левинаса, подчеркивает, что момент возобновления, определяющий диалектическую связь нового поколения со старым, адресуется у них принципиально разным планам бытия исторического предшественника. Если у Хайдеггера речь идет о повторении «героических» возможностей «прошлой» экзистенции, которое основывается в подлинности бытия актуального Dasein, то у Левинаса возобновляющее повторение, каким выступает сын по отношению к отцу, касается самой конкретной жизни последнего и основывается в трансценденции отца к сыну[148], обнаруживая, таким образом, изначальную *интерсубъективную* структуру

[145] *Тотальность и Бесконечное.* С. 265–266. Ср. также: Левинас Э. *Время и Другой...* С. 100.
[146] *Тотальность и Бесконечное.* С. 269.
[147] Там же. С. 258.
[148] Huizing K. *Das Sein und der Andere: Levinas Auseinandersetzung mit Heidegger.* Frankfurt am Main, 1988. S. 116.

бесконечного времени как времени плодовитости. Мы уже замечали в предыдущем параграфе, что заинтересованность Dasein в вот-бывшем сводится у Хайдеггера к вниманию экзистирующего к собственной фактичности, самостоятельное переутверждение которой предполагает выбор среди наследованного поля возможностей тех, которые он хотел бы взять на себя в первую очередь, определив тем самым в историческом прошлом своего «героя», по отношению к которому осуществляемое им возобновление и выступит как преемство. В диахронической перспективе историческая связь поколений предстает у Хайдеггера как череда прерывностей, в которых новое Dasein вступает на место вот-бывшего, *вместо* него проводя в жизнь соответствующие фактичные наброски и своим ответом-возражением отводя ему место в прошлом, в котором только и может иметь силу его способность-быть и, как следствие – сам онтологический интерес его экзистенции. Левинасовская структура плодовитости преодолевает подобную индивидуалистическую различенность поколений, показывая бытие сына как транс-субстанциальную проекцию самого бытия отца, позволяющую ему сохранять актуальность, найти место, в том будущем, которое уже принадлежит не ему, а его сыну.

Однако приведенное противопоставление позиций Хайдеггера и Левинаса требует более пристального внимания, поскольку анализируемый немецким философом момент дисконтинуальности в исторической связи поколений имеет принципиальное значение и в левинасовской концепции плодовитости. Проведенный Хайдеггером анализ утверждения самости по отношению к ее собственной исторической обусловленности, выявленные им принципы подлинно самостоятельного возобновления унаследованной из прошлого фактичности – все это сохраняет силу и в анализе генеративного отношения у Левинаса, так что речь должна идти не столько об альтернативности их подходов в трактовке феномена возоб-

новления, сколько о подчинении хайдеггеровской точки зрения – аспекта чистой дисконтинуальности – иному метафизическому интересу, нежели утверждение безотносительности собственного конечного бытия. В этом смысле альтернативность концепций Хайдеггера и Левинаса в первую очередь – этического, «гуманистического» свойства и только во вторую – эпистемологического. Метафизический интерес, лежащий в основании философии Левинаса, и концепции плодовитости в частности, заключается в том, чтобы показать возможность опыта бесконечности в конкретном бытии-друг-с-другом, в сосуществовании людей как конечных сущих. Согласно Левинасу, Бесконечность выступает определением самого времени человеческого бытия, если последнее мыслится плюрально, т. е. если само время имеет интерсубъективную структуру и осуществляется благодаря трансценденции «я» к другому, предполагающей несводимость различия между ними ни к какому нейтральному измерению. Поэтому, завершая анализ плодовитости в *Тотальности и Бесконечном*, Левинас кратко замечает: «Не конечность бытия составляет сущность времени, как считал Хайдеггер, а его бесконечность»[149]. Именно из этой перспективы – перспективы бесконечности – как *связывающей* меня и другого (отца и сына) возможности, точнее – возможности самой нашей связи, и следует рассматривать свойственную генеративному отношению дисконтинуальность, которая была кульминацией в метафизическом проекте Хайдеггера, выставляя безотносительность (метафизическую изолированность) Dasein, а в концепции Левинаса выступает конститутивным моментом бесконечного времени плодовитости, прерывность которого артикулирует саму его интерсубъективную структуру.

Сказанное означает, что разрыв сына с отцом, отрицание отца, формирующие собственную самость сына, должны быть показаны как метафизический интерес са-

[149] *Тотальность и Бесконечное.* С. 270.

мого отцовства. Когда Левинас рассматривает генеративное отношение в том аспекте, который был представлен в *Бытии и времени* Хайдеггера, т. е. ведет речь об отношении сына к отцу, его описание начинается, в сущности, с воспроизведения хайдеггеровских тезисов. Так, Левинас говорит о двух способах возобновления прошлого: один «несамостоятельный», когда сын «перекладывает ношу своего бытия на другого» и «вторит трансценденции отцовского Я»; второй «самостный», когда сын порывает с такой привязанностью к прошлому и определяет для себя иной способ возобновлять связь с историей: «Специфика такого возобновления непрерыности, – пишет Левинас, – проявляется в бунте или перманентной революции, лежащей в основании самости»[150]. Преемственность через разрыв, или «разрыв непрерывности и продолжение движения через разрыв»[151], – это и была формула подлинной историчности Dasein у Хайдеггера. В концепции Левинаса указанный момент прерывности, соответствующий выступанию новой самости в истории, рассматривается как конститутивный принцип осуществления плодовитости, благодаря которому «бесконечное будущее овременяет себя дисконтинуально как интерсубъективность и тем самым как постоянно новое Начинание»[152]. Разрыв сына с отцом, конституирующий прерывность времени плодовитости, открывает для субъекта-отца возможность абсолютной юности, которая мыслится у Левинаса как философская – метафизическая – категория, означающая способность субъекта-отца возобновляться, начинать все сначала, отталкиваясь от новой точки, в новой самости, в сыне, который выступает как «диахроническое», транссубстанциальное продолжение отца. Быть плюрально, быть отцом и означает диахроническое разтождествление

[150] *Тотальность и Бесконечное.* С. 266.
[151] *Там же.* С. 270.
[152] Huizing K. Op. cit. S. 116.

субъекта во времени – само время свершается как интерсубъективная связь отца с сыном, т. е. как плодовитость.

Через диахронию ответственности, которая требует от субъекта этического выбора, означающего принятие на себя ноши бытия сына – таким образом, что именно этическое притязание ребенка, как пишет Гюртлер, «приводит в действие процесс, через который отцовский субъект вырывается из коловращения самости»[153], – итак, через диахронию ответственности, подчиняющую субъекта «ан-архии» неисследимого прошлого, диахрония плодовитости, «выхватывающая» субъекта в непостижимое будущее, открывает для него возможность бесконечного возобновления в новых и новых «единичностях», ибо метафизическое измерение связи отца с сыном предполагает, по Левинасу, что трансценденция, которая движется по направлению к сыну, на нем не завершается: «Трансценденция трансцендирует по направлению к тому, кто трансцендирует, – таково настоящее событие отцовства в транс-субстанциальности»[154]. Плодовитость порождает плодовитость[155], потому прерывное время плодовитости собственно и называется бесконечным. «В отцовстве, – говорит Левинас, – где Я перед лицом неизбежной смерти продолжает себя в Другом, время благодаря своей прерывности одерживает верх над старостью и над судьбой».[156] Эта победа возможна только благодаря разомкнутости структуры трансцендирования в бесконечное будущее. Быть бесконечно означает тогда «порождать себя в различных образах того “я”, которое всегда у истоков и не встречает препятствий для обновления своей субстанции, даже если они следуют из самой его тождественности»[157].

Поразительно, но левинасовская концепция плодовитости – этого конечного (временн*о*го) опыта бесконечно-

[153] Gürtler S. Op. cit. S. 349–350.
[154] *Тотальность и Бесконечное.* С. 260.
[155] Там же.
[156] Там же. С. 269.
[157] Там же. С. 259.

сти в человеческом мире – относится к хайдеггеровской трактовке подлинной историчности, в сущности, точно так же, как теория рождения Диотимы к апологии смерти у Сократа. Подобно тому как когда-то в континууме платоновской мысли приоткрылась возможность подчинить метафизический интерес к смерти интересу рождения, так и в континууме экзистенциального мышления, точнее – в ответе Левинаса Хайдеггеру было установлено измерение межчеловеческого опыта, захватывающее стоккато которого обретало глубину жизнеутверждающего аккорда благодаря ведущему значению возрождения (возобновления, воскрешения), превращающего смерть субъекта в структурный момент бес-конечного триумфа абсолютной юности. То, что Диотиме удалось проговорить на условиях унизительного (в метафизическом, иерархическом смысле) для человека признания неполноты, «ненастоящести» той вечности, которая отпущена смертному существу через акт рождения, – а удалось, как мы помним, ни много ни мало, как развернуть измерение бессмертия как метафизическую возможность сам*о*й конечной межчеловеческой связи, – этот же испытующий само время ход мысли, только уже без всяких уступок тому незыблемому порядку бытия, который найдет свой приговор в уничижительных (на этот раз в этическом смысле) эпитетах Нейтрального, Тождественного и Единого, будет воспроизведен в философии Левинаса, став уже не осторожной экстравагантной вибрацией внутри классической метафизической традиции, а ее решительным опровержением – от Парменида и Платона до Хайдеггера включительно.

Одиночеству конечного субъекта, которое у Хайдеггера так же, как и у Сократа, обеспечивалось имманентизирующим отношением к смерти, позволяющим времени «свернуться» во внутренней жизни «вечного возвращения» самости, Левинас противопоставляет плодовитость отцовства как метафизическое измерение, бесконечность

которого прокладывает себе путь через прерывную связь смерти и воскресения, которая и есть, по Левинасу, само время интерсубъективности, или плюрального осуществления бытия, время, главным событием которого является именно воскресение[158], понимаемое как возрождение отца в трансценденции сына. Понятие *воз-рождения* выступает здесь синонимом левинасовского понятия транс-субстанциальности и помещает факт рождения (рождения сына) в изначальное этическое измерение, где рожденность другого оборачивается для субъекта «всегда уже» актуальной задачей утверждать (поддерживать) единичность другого собственной ответственностью за эту новую, «новорожденную», возможность бытия. Вовлечение в подобное отношение к «новой жизни» Левинас и называет плодовитостью, для которой смерть – это «лишь» «образование интервала, освобождающего бытие от ограничения судьбой»[159]. Таким образом, говоря о преодолении смерти в человеческом мире, Левинас имеет в виду такую трансценденцию, которая заставляет саму смерть послужить совершению бесконечного времени плодовитости. «Время ... это новое рождение»[160], – поддержит Левинас генеративную линию Диотимы. Только само (воз)рождение он переопределит как тот *способ*[161] бессмертия и вечности, который подобает смертному человеку как *плюральному* существу.

Однако полемическая направленность левинасовской концепции плодовитости против хайдеггеровской трактовки подлинной историчности обнаруживает собственную односторонность подхода Левинаса в анализе генеративного отношения. «Свобода возникает, а время свершается согласно категории отца»[162] – это, не лишен-

[158] *Тотальность и Бесконечное.* С. 270.

[159] Там же. С. 270.

[160] Левинас Э. *Время и Другой*... С. 87.

[161] А не «долю», как в платоновском диалоге. См. с. 92 наст. издания.

[162] Левинас Э. *Время и Другой*... С. 100.

ное еще доли эзотеризма, высказывание из *Времени и Другого*, получившее впоследствии подробное разъяснение в *Тотальности и Бесконечном*, очень точно схватывает тот специфический ракурс в трактовке интерсубъективной связи отца и сына у Левинаса, который вследствие иной предвзятости, нежели это имело место у Хайдеггера, тоже вносит существенное ограничение в понимание генеративного отношения как живого интерсубъективного опыта историчности. Концепция плодовитости, разворачиваемая Левинасом с точки зрения возможности бесконечности для бытия субъекта, выводит из игры трансценденцию в прошлое, редуцируя исторический горизонт генеративной связи к трансценденции в будущее. Анализ отцовства никак не учитывает того, что в актуальной межличностной связи родителя и ребенка может оказаться конститутивно значимой генеративная трансценденция иного рода, сплетающая отношение к потомку с отношением к «предку» и дарующая «взрослому» субъекту освобождение (от прикованности к собственной судьбе и вине[163]) именно благодаря этой таинственной актуализации прошлого в отношении к будущему. Кто-то, возможно, возразит, что трансценденция в прошлое, представленная у Левинаса как разрыв сына с отцом, как прощение, которое получает бытие отца из будущего, принадлежащего сыну, эта направленность от Другого к Я является конститутивным моментом плодовитости и, в принципе, *по аналогии* может быть реконструирована в направлении от отца к его собственному родителю, удостоверив в этом движении вспять, в этой археологии транс-субстанциальности, что плодовитость порождает плодовитость. Но в том-то и дело, что подобное реконструирование фигуры деда, отнюдь не возбраняемое левинасовской концепцией плодовитости, является, тем не менее, в рамках его подхода совершенно излишним ша-

[163] Ср. понятия прощения и «счастливой вины» (felix culpa) у Левинаса (*Тотальность и Бесконечное.* С. 269–270).

гом, поскольку предполагает простое сдвижение точки отсчета плодовитости на поколение назад, так что время генеративного опыта будет по-прежнему ограничиваться трансценденцией в будущее, связывающей актуального субъекта-родителя и его наследников.

Темпоральный смысл плодовитости определяется у Левинаса как «захват настоящим будущего», который, в противоположность хайдеггеровской экстатике времени, мыслится не в онтологической проекции одинокого субъекта (Dasein как «заботы»), а как осуществление интерсубъективной связи.[164] Но этот разрыв имманентной временности одинокого субъекта выливается у Левинаса в форму устремленного в бесконечное будущее вектора времени, прерывного, разветвляющегося, подобно генеалогическому древу, множащегося и преломляющегося в инаковости каждого нового лица, но все-таки вектора, отправным пунктом которого является актуальный субъект-отец. Плодовитость отцовства индифферентна по отношению к прошлому, расположенному позади отца, к бытию его исторического предшественника. Полнота исторического опыта может быть учтена в рамках концепции плодовитости лишь одним единственным способом: если мы вернемся к началу истории и поведем речь о «начале времен», начале бесконечного времени плодовитости, отправляясь от архаической фигуры праотца, символический характер которой и будет тогда заключаться в том, что истинное отцовство определяется из отношения к будущему, из «присутствия будущего в настоящем», как пишет Левинас, и как таковое не имеет прошлого. В этом смысле всякий отец может быть назван праотцом, всякий отец – *первый* в бесконечном времени плодовитости – так хайдеггеровский мотив «возобновления», начинающего историю заново в подлинном само-наброске Dasein, модифицируется у Левинаса в этически обусловленную абсолютную *дебютность* отцовства, плодовитость которого

[164] Левинас Э. *Время и Другой*... С. 81.

осуществляется как онтологическая способность отдельного субъекта *безотносительно* к тому (в разрыве с тем), что эта же способность отличала бытие его исторического предшественника.

Таким образом, плюральная трактовка бытия субъекта в концепции плодовитости и определение самог*о* свершения времени из отношения к другости другого, позволяющие говорить об альтернативности метафизического проекта Левинаса по отношению к фундаментальной онтологии Хайдеггера, не избавляют французского философа от некоторых существенных ограничений в понимании генеративного отношения, которые были характерны и для хайдеггеровской аналитики. Вследствие редукции генеративного опыта лишь к одному аспекту исторической связи поколений (трансценденции в прошлое у Хайдеггера и трансценденции в будущее у Левинаса) вне рассмотрения остается конкретное осуществление генеративного отношения как сообщества *in actu*, т. е. сама фактичная жизнь соответствующей интерсубъективной связи, ее особый эвристический потенциал. Ни ограниченность будущим, определяемым из горизонта «заступания в смерть» у Хайдеггера, ни захваченность будущим, открывающим для субъекта-отца перспективу бесконечности у Левинса, не позволяют ничего сказать о характере того события, каковым является актуальное бытие-вместе родителя и ребенка. Если трансценденция плодовитости и задает определенный метафизический горизонт для понимания генеративного события, она не может подчинить его себе в полной мере, поскольку разворачивается с позиции субъекта-отца, показывая интерсубъективную связь с потомком как способ, саму структуру обращенной в бесконечность транс-субстанциальности отцовства.

Эти замечания позволяют взглянуть на подходы Хайдеггера и Левинаса с точки зрения некоторого композиционного единства, где они выступают как этапы одного пути, движения мысли, формирующиеся в одном русле,

связанном с одним и тем же *профилированием* генеративного вопроса в анализе подлинной историчности Хайдеггера и концепции плодовитости Левинаса. Распознать этот «общий профиль», это примечательное родство – родство, выступающее именно в той ситуации, когда движение мысли Левинаса порывает с имманентизмом и нейтральностью хайдеггеровской метафизики субъекта, – расслышать за категоричностью разрыва примечательное созвучие, координированность их messages (созвучие, интригующее возможностью примирения[165]), помогает ницшевский Заратустра, две речи которого – *О ребенке и браке* и *О свободной смерти* – примечательным образом связали расходящиеся в разные стороны движения мысли Левинаса и Хайдеггера.

В устах Заратустры, предвосхищающего метафизику плодовитости Левинаса генеративным заветом «ты должен создать созидающего»[166], эта жажда творчества (или желание бесконечного) более откровенно и прямо, более решительно и требовательно связывается со свободным утверждением смерти, со *свободой к смерти*, понимаемой как *своевременное* устремление к ней того, у кого есть *преемник*[167]. Плодовитость, которая, как это следует из описаний Левинаса, находит полноценное осуществление только по факту смерти как «окончательного» освобождения субъекта от ограничения судьбой, имплицитно предполагает манифестированный Заратустрой императив «Умри вовремя!», подчиняя метафизическую перспективу творческой (вечно юной) бесконечности своевременному «бытию к концу», решимости умереть «тогда, когда это удобно... для преемника», т. е. удобно для цели самой человеческой жизни, простирающейся

[165] Левинас, рассматривая отношение Другого (будущего, сына) к Я (настоящему, отцу), говорит о примирении, которое вбирает в себя разрыв (*Тотальность и Бесконечное.* С. 270).

[166] Ницше Ф. *Так говорил Заратустра.* Пер. В. В. Рынкевича. М., 1990. С. 60.

[167] Там же. С. 62.

по ту сторону его конечной судьбы. Хайдеггер, цитируя в *Бытии и времени* фрагмент из главы *О свободной смерти*, придает учению Заратустры иной, имманентизирующий, поворот, показывая свободу к смерти («заступающее выступание-свободным (Freiwerden) для своей смерти») как экзистенциальное условие способности самости к подлинному возобновлению.[168] Когда же Левинас разрывает заворoживший Хайдеггера имманентный круг «вечного возвращения» самости и говорит о времени как интерсубъективном свершении, трансценденция отцовства, несмотря на всю радикальность заключенной здесь трансформации в понимании метафизического измерения, в модифицированном виде воспроизводит тот профиль мысли о субъекте, которого придерживался автор экзистенциальной аналитики, полагая свободу к смерти как основание подлинного возобновления Dasein. Конечно, приветствие своей смерти, на которую должна благословлять субъекта-отца плодовитость, имеет отношение у Левинаса не к имманентной возможности собственного бытия, а к трансцендентному факту смерти и черпает свой смысл в будущем, лежащем по ту сторону собственной онтологической проективности субъекта. Но, несмотря на эти концептуальные изменения и вовлечение субъекта в интерсубъективное (плюральное) измерение бытия, понятие плодовитости показывает генеративное отношение как движение, сравниваемое Ницше с летящей стрелой, нацеленность которой определяется *исходя из субъекта*. Интерсубъективная структура плодовитости не отменяет определения последней как плодовитости *отца*, поэтому в самом сердце генеративной трансценденции у Левина-

[168] Dasein, пишет Хайдеггер, «охранено в заступании от того, чтобы застрять позади себя самого и понятой способности быть и “стать слишком старым для своих побед” (Ницше)» (БВ. С. 264). Ср.: «Поистине, не хочу я уподобляться сучильщикам веревок: нить их увеличивается в длину, сами же они пятятся // Иные становятся слишком стары для побед и истин своих» (Ницше Ф. Указ. соч. С. 62).

са скрыто радостное предвосхищение субъектом-отцом собственной смерти, приветствуемой ради собственного воскрешения.

§ 4. Neu-gier. Круг любопытства

> Детство – это парадигматическая часть
> жизни, взрослость – ее синтаксис.
>
> *С. Киркегор*

Предпринятые в предыдущих параграфах реконструкции, представив три различные попытки концептуализации генеративного вопроса в экзистенциально-феноменологической философии, одновременно обнаружили существенный пробел в анализе генеративного отношения, поскольку ни один из рассмотренных нами авторов не описал интерсубъективную связь взрослого и ребенка с точки зрения актуального свершения их бытия-вместе. Безусловно, разработанные в рамках соответствующих концепций подходы к бытийной связи поколений позволили прояснить ряд моментов, которые должны иметь принципиальное значение при анализе актуального генеративного сообщества; однако, не должны ли мы также с самого начала перевести эти положения в проблематическую форму, требующую выяснения их значения в новом измерении опыта? Диахроническая связь поколений, как показывает Гуссерль, лежит в основании воспроизведения нормативной системы и типических взаимосвязей значимости «нашего» жизненного мира. Но что означает асимметрия в освоенности с содержаниями собственной культурной традиции для межличностного отношения взрослого и ребенка? Прерывность в повторении исторической фактичности, возникающая благодаря радикальной индивидуации самости, является, согласно Хайдеггеру, конститутивным моментом нового

в истории. Но как вписать этот разрыв и возникающую из него самостоятельность в обновление самог*о* генеративного Miteinandersein, предполагая, что старое поколение не обязательно мертвое поколение и что генеративное «друг-с-другом» — это не субъект более высокого порядка, подобно хайдеггеровскому «народу», а структура, исключающая возможность какой бы то ни было тотализации вследствие нередуцируемой асимметричности указанной бытийной связи? И наконец, имеет ли генеративная связь иную метафизическую перспективу, нежели та, что разворачивается, согласно Левинасу, с позиции субъекта-отца, и если да, то как вписывается в нее выхваченная трансценденцией — желанием — последнего бесконечность будущего?

Обращаясь к бытию-друг-с-другом взрослого и ребенка, к актуальной синхронии их взаимоотношения, мы хотим поставить по новому вопрос о «с» в этой бытийной связи, понимая его не как рядоположенность вокруг истины — за что Левинас критиковал хайдеггеровское Miteinandersein[169], — а как указание на *событие* генеративного отношения, как обещание этого события, выступающее тогда, когда дело касается сообщества *in actu*. Мы хотим, таким образом, придать конкретности философской концепции Бахтина, в которой событие, связывая я и другого, проводило эту связь не через какую-то нейтральную общность, а через действительность нередуцируемого раз-личия я и другого, и в которой совместность выступала в своей требовательной заданности, предполагающей ответственную «участность», но исключающей всякое *едино*начало. Поэтому в отличие от Левинаса, утверждавшего в рамках своего размежевания с Хайдеггером, что «изначальная связь с другим не описывается предлогом mit»[170], мы хотим как раз вслед за Бахтиным поставить вопрос о событии этого «mit», или «mit» как событии,

[169] Левинас Э. *Время и Другой*... С. 24–25, 102–103.
[170] Там же. С. 25.

подчеркивая тем самым особый вклад русского философа в этику и метафизику сообщества[171] и намереваясь продолжить его анализ события межчеловеческой связи в рамках феноменологии генеративного опыта.

Пограничный характер генеративного опыта

В московском музее кино есть короткий документальный фильм: 15 минут зритель видит, в сущности, одну и ту же картину – как дети смотрят некое представление; причем, о каком представлении идет речь, остается неизвестным, так как на экране можно видеть только одно: постоянно меняющиеся лица детей, переживающих самые разные эмоции по поводу захватившего их зрелища. Давайте займем теперь позицию стороннего человека, который наблюдает за тем, как *взрослые смотрят, как дети смотрят представление*. Нас будет интересовать этот примечательный круг – *круг любопытства*, – обращаясь к которому мы должны дистанцироваться по отношению к любым негативным аберрациям понятия любопытства и понимать его совершенно нейтрально – как стремление к новому, в точности следуя, таким образом, семантике немецкого *Neu-gier*[172]. Кроме того, весь наш дальнейший анализ нацелен на то, чтобы показать затронутый здесь феномен любопытства не только в интенциональной перспективе, тематизируя по отдельности соответствующие переживания ребенка и взрослого, но обнаружить принципиальную структурную взаимосвязь этих пережи-

[171] В современной социальной философии близкий Бахтину подход развивает французский мыслитель Ж.-Л. Нанси. См.: Нанси Ж.-Л. *Бытие единичное множественное.* Пер. В. Фурс. Мн., 2004.

[172] Немецкий перевод слова «любопытство», который, как и русское слово, семантически складывается из двух частей и буквально означает «жажда нового».

ваний, обусловливающую *событийность* генеративного отношения.

Итак, у нас есть родители, которые привели ребенка в театр ради нового опыта и которые имеют при этом особую страсть тайно наблюдать за тем, как реагирует ребенок на увиденное, не появляются ли на его лице удивление или радость или же какие-нибудь другие следы «откровения» во время просмотра представления. Затем есть театральная труппа, которая готовит спектакль для того, чтобы детям могло открыться нечто новое, и далее – съемочная группа, которая захвачена тем, чтобы документально зафиксировать весь этот процесс. Наконец, есть зритель, чье удовольствие от фильма связано с радостным подтверждением: «да, так должно оно быть», – т. е. с удостоверением опыта нового, запечатлевшегося на детских лицах. Зритель, актер, оператор – все они потенциальные родители, возможно, даже тех самых детей, которые были сняты на пленку. Отталкиваясь от этого примера, мы спрашиваем о любопытстве, о жажде нового, о *Neugier*, которая указывает на нужду в событии. Как уже было замечено, в бытийной связи взрослого и ребенка Neu-gier – это не некое общее переживание. Речь идет не об одной и той же интенции, но о *круге,* своеобразной «круговой поруке» любопытства, возникающей на почве нередуцируемого раз-личия и обнажающей открытость событию в генеративном друг-с-другом. «Описать» этот круг значило бы разметить место для события, показать, через какую взаимосвязь релятивностей (этических, социальных, антропологических) оно оказывается *возможным* измерением межчеловеческой связи, ее безмерной мерой, которую нельзя *установить (зафиксировать)*, но можно попытаться локализовать («материализовать») в самом человеческом опыте, артикулировав те его структуры, которые *чреваты* событием. Связывающая генеративное сообщество жажда нового – нужда в обновлении, сумевшая выразить особую запредельность (*безмерность*)

своего притязания в слове «событие», – должна быть проанализирована с точки зрения принципа раз-личия, требующего ответить на вопрос, что за обновление несет для каждого из участников генеративной связи сущностная отнесенность к другому в событии-бытия. Иначе говоря, нужно попытаться прояснить ту *асимметрию* любопытства, которая соответствует «онтологически-событийной разнозначности» я и другого в генеративном отношении и которая, как мы увидим в дальнейшем, позволяет говорить об особом *пограничном* характере этого интерсубъективного опыта.

Введенное здесь определение «пограничный» имеет прямое отношение к той интерпретации гуссерлевской концепции социально-исторического генезиса жизненного мира, которая представлена в уже обсуждавшейся ранее работе американского исследователя Энтони Стейнбока. Как мы помним, Стейнбок всячески подчеркивает, что различение своего и чужого миров возникает в процессе *со*-конституирования соответствующих горизонтов опыта, которое означает, что «свое» и «чужое» разворачиваются в сущностной корреляции по отношению друг к другу, формируясь в режиме встречного взаимоопределения. Этот опыт и получает у него название пограничного. Вместе с тем, анализируя гуссерлевские идеи о генеративном (от поколения к поколению) конституировании окружающего мира, мы высказали предположение, что именно методическое абстрагирование от присутствия в актуальном человеческом сообществе фигуры ребенка лишило Гуссерля возможности обосновать в рамках своей трансцендентальной теории само возникновение идеи Нового во внутреннем горизонте того или иного жизненного мира. Наш тезис состоял в том, что взаимоопределение «своего» и «чужого» (Heimwelt и Fremdwelt) – знакомого и незнакомого, – которое побудило Гуссерля ввести понятия внутреннего и внешнего горизонтов, требует дополнительного генеративного обоснования: диахрони-

ческий анализ сохранения и воспроизведения типики соответствующего культурного мира, включивший различение своего и чужого в открытый процесс исторического генезиса, должен быть дополнен анализом актуального (синхронического) генеративного отношения взрослого и ребенка, обещающим связать свой мир и чужой мир — известное и неизвестное — более интимными узами, развернув во внутреннем горизонте измерение, изоморфное трансцендентной чуждости внешнего горизонта. Экспликация такого измерения означала бы обнаружение в освоенной жизни во внутреннем горизонте «дома» *пограничности*, сопоставимой с исходным размежеванием своего и чужого миров. Интригующая возможность показать сущностную коррелятивность и, может быть, даже единство, сквозную взаимосвязь этих разномасштабных измерений пограничного опыта — вот то, что составляет один из главных интересов нашего заключительного параграфа.

Вернемся к генеративному кругу (der) Neu-gier. При всей условности этого геометрического образа, выражаемое им пространство открытости аллегорически указывает на возможность события, которая в структурном отношении предполагает соответствующую асимметрию в бытии-друг-с-другом. Ранее, основываясь на этических концепциях Бахтина и Левинаса, мы говорили только об асимметрии ответственности, характеризующей мое отношение к другому и придающей историческому свершению нашей связи четкий этический профиль. Обращаясь к конкретному, антропологически определенному, интерсубъективному опыту, каким является генеративное отношение, мы надеемся проследить в этом изначально асимметричном раз-личии я и другого те специфические поля дифференциации, которые позволяют говорить именно о *генеративном* событии, являя в некотором смысле конкретный «план» его воплощения. Одно из таких полей, или направлений, различения может быть раз-

вернуто как раз в плоскости воспроизведения основополагающих систем значений и принципов нормальности, определяющих типику «своего» культурного мира. Короче говоря, мы должны дать заработать «кругу любопытства» посреди той освоенности с практическим горизонтом своего мира, которую в анализах Гуссерля репрезентирует нормальный взрослый человек, выступающий носителем типики, эксплицируемых взаимосвязей значимости соответствующей культуры. И если работа этого круга связана с постоянной актуализацией некоего нередуцируемого различия, то вступающая в игру генеративная асимметрия должна будет, так сказать, «изнутри» разлагать гомогенное смысловое пространство окружающего мира, открывающееся с точки зрения *взрослого* «разумного» субъекта.

Возвращая гуссерлевскому субъекту генеративную соотнесенность с ребенком, мы тем самым устанавливаем брешь в предданом практическом горизонте своего мира, ибо «своим» – в смысле освоенности с соответствующей взаимосвязью значимости – он является, строго говоря, только для родителя, тогда как ребенку такое освоение еще только предстоит, принимая характерную форму *открытия* окружающего мира. В этом смысле ребенок – *чужак* в нашем культурном мире как исторически сложившемся смысловом пространстве нормальных взрослых людей.[173] Открываясь – по факту рождения – внутри соответствующего социально-культурного мира, жизненная проекция ребенка аналогична внешнему горизонту чужого мира в том принципиальном отношении, что тоже характеризуется особой пустотой[174], а именно – незаполненностью горизонта опыта знакомыми, освоенными значениями. В силу этой первичной отчужденности от своего мира, в силу необремененности, непропечатанности типичными

[173] Ср.: Meyer-Drawe K. *Leiblichkeit und Sozialitaet. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität.* München, 1984. S. 159.

[174] Ср.: Внешнй горизонт… это пустой горизонт (Hua XV. S. 216, 429).

для своей культуры значениями, ребенок, хотя и является на свет «внутри» определенной, предзаданной системы нормальности, *ожидаемой* в своих предписаниях, сам по себе может быть охарактеризован точно так же, как Хельд аттестует внешний горизонт чужого мира – как «область для выступания *неожиданного*»[175] (курсив мой. – *Т. Щ.*). В генеративном круге любопытства «неожиданное», являющееся синонимом того Нового, что жадно востребовано в Neu-gier, должно получить, соответственно, двустороннее истолкование, учитывающее асимметричность позиций взрослого и ребенка в связывающем их событии. Из приведенной ранее аналогии, открывающей маргинальный характер фигуры ребенка в «домашнем мире», показываюшей его в качестве того, кого очень точно можно было бы определить известными словами «свой среди чужих, чужой среди своих»[176], из этого счастливого неведения в отношении собственной идентичности и идентичности своего мира, делающего из ребенка *урожденного* «эмигранта из сферы всеобщего» и располагающего его по ту сторону любой предвзятости (любого предрассудка), следует, что новое в Neu-gier ребенка – это само его бытие-в-мире, которое, как уже отмечалось, в определенном смысле еще «пусто», неизведано, т. е. должно быть исполнено значений. Мир еще должен развернуться для него как взаимосвязь значимости, что осуществляется шаг за шагом и может быть схвачено как актуализация предданного только из перспективы взрослого. Для ребенка же это – открытие чего-то неожиданного и в этом смысле – учреждение мира.

Вместе с тем опыт освоения, открытия мира ребенком отличается от аналогичного опыта чужестранца именно тем, что носит генеративный характер, осуществляется

[175] Held K. *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*. S. 316.

[176] Ср. с тем, как М. Фуко определяет пограничное положение безумца: «Для внешнего мира он – внутри, для внутреннего – вовне» (Фуко М. *История безумия в классическую эпоху.* Пер. И. К. Стафа. СПб., 1997. С. 33).

в рамках исторической связи с родителями как людьми предшествующего поколения.[177] Социальный генезис ребенка как субъекта этого конкретного мира, протекающий и в русле пассивной, бессознательной хабитуализации, и в форме возрастающих в своей «жадности до нового» открытий бодрствующего сознания, осуществляется в принципиальном соотнесении с тем полюсом практической освоенности, *опытности*, который репрезентируется родителем. Здесь как раз обнаруживается преимущество русского слова «любопытство», которое в качестве любопытства ребенка коррелирует в генеративной асимметрии с опытом взрослого, так что, связав эти полюса (*любопытство* и *опыт*) в актуальной синхронии генеративного отношения, мы делаем прозрачной его внутреннюю диахроническую размерность, устанавливающую бытийную связь того, кто прошел испытание временем и стал «опытным», и того, кто находится в самом начале испытания, будучи, так сказать, по определению «открытостью новому», или любо-пытством, *пытливостью*, возведенной из принципа ума в принцип самого бытия субъективности. Таким образом, асимметрия интерсубъективной связи родителя и ребенка находит выражение в специальной генеративной ответственности взрослого за новоучреждение мира в пытливой открытости детского бытия. Neu-gier ребенка – это то, чем родители «всегда уже» задеты и на что должны (haben zu) *отвечать*, поддерживая и содействуя его пытливому освоению мира.

Заявленный нами «круг любопытства» не простая риторическая фигура именно потому, что указанное отвечание само имеет характер Neu-gier, находя в экзистенциальной нужде ребенка, его счастливой жажде первооткрывателя источник обновления, заставляющий пройти через своеобразное испытание – инициацию – самого взрослого.

[177] В этом «как» заложена возможность приемных детей, равно как и замены родителей соответствующими «социальными работниками».

Содействуя «наивному» – т. е. лишенному всякой предвзятости – детскому любопытству, взрослый как бы – *als ob* – занимает внешнюю позицию по отношению к внутреннему горизонту своего мира со всеми предданными в нем значениями. Через обращенность к ребенку, через ответное со-участие в его Neu-gier привычное, словно потеряв почву под ногами, может мелькнуть как нечто новое, что еще должно быть открыто (ребенком), т. е. *в первый раз* должно обрести значение. Таким образом, в генеративной связи с ребенком внутри своего мира происходит «любопытная» актуализация внешнего горизонта как горизонта «чужести», незнакомости. В той мере, в какой взрослый выступает своего рода сподвижником детского любопытства, привычный круг значений (нормальность), образующий практический горизонт своего мира, словно суспендируется для него, давая обозначиться – «выйти из затенения», как говорит Хельд[178], – горизонту неизведанного. Для взрослого такое участие в любопытстве ребенка подобно латентному землетрясению, ибо речь идет о подходе к привычным значением *как* неустановленным. Само бытие-в-мире взрослого испытывает, таким образом, потрясение в генеративной связи с мирооткрывающей «миссией» ребенка. Через такое потрясение взбадривается, пробуждается понимание взрослым собственного бытия как чего-то неидентифицируемого с данным, с освоенным кругом значений. Смысл подобной экзистенциальной встряски в том, что она актуализирует открытость для обновления собственного бытия-в-мире, и происходит это не в результате онтологического акта самого субъекта («заступающей решимости» или «гипостазиса»), а как то, что *случается* со взрослым субъектом в бытийной связи с ребенком, как событие, или дар, который нельзя ни предвосхитить, ни присвоить, но можно лишь пережить в генеративном «круге любопытства». Таким образом, Новое в Neue-gier взрослого – это его собственная

[178] Ср.: Held K. Op. cit. S. 316.

заданность, не редуцируемая к преданным значениям. Интерсубъективная связь с ребенком может стать местом для особого рода эпох*е* – подвешивания (взятия в скобки) значений, определяющих идентичность мира и собственную идентичность взрослого субъекта. Подобная редукция является ключевым моментом генеративного события, осуществляюшего сквозное обновление сообщества взрослого и ребенка. В самой простой игре с ребенком, равно как и в самом сложном представлении для него, взрослый в установке *als ob* делит с ним мир, лишенный привычных устоев, мир как горизонт неизведанного, мир in statu nascendi. Сквозное обновление генеративного сообщества протекает как двустороннее, асимметричное переутверждение мира. То, к чему отнесены участники «круга любопытства», – это событие обновления мира, бытия-друг-с-другом-в-мире, возможное в силу генеративной асимметрии.

Возвращаясь к гуссерлевскому различению Heimwelt и Fremdwelt, своего и чужого миров, мы можем теперь сказать, что генеративный опыт является пограничным опытом в том смысле, что рассмотренное выше эпох*е* вместе с подвешиванием привычной («нормальной») для своего мира взаимосвязи значений словно отзывает назад и само это различение ради его нового конституирования в творческом переутверждении своего мира. Круг Neu-gier выступает, таким образом, *эпи*центром актуального различения внутреннего и внешнего горизонтов, приобретая трансцендентальное значение для со-конституирования своего и чужого миров. Как таковой он оказывается коррелятивен гуссерлевской интерпретации рождения как мирского и одновременно трансцендентального происшествия, ибо подобно последнему является условием обновления социального мира, принципом, реактуализирующим различение своего и чужого. Характеристика «пограничный» означает, что «круг любопытства» разворачивает измерение, где действующая аксиологическая

асимметрия своего и чужого, нормального и аномального *не имеет силы.* Это генеративное приключение обязано, как мы видели, своим особым эвристическим потенциалом изначальному пограничному характеру фигуры ребенка. Поскольку новорожденный не имеет своей (самостоятельно освоенной) перспективы «домашнего мира» и только последовательный социальный генезис может сделать из него носителя некоторой культурно-исторической типики, в начале своей жизни человек находится как бы на границе внутреннего и внешнего горизонтов, на границе своего и чужого, выступая пограничной, переходной фигурой par excellence. Переходной не в том линейном смысле, что он в процессе социализации перейдет от неосвоенности с заданной ему по факту рождения культурной традицией к варьирующей репрезентации таковой в собственной личности, а в том трансцендентальном смысле, что свойственная ему неопределенность практического горизонта, уникальная наивность непредвзятого бытия-к-миру является условием возможности нового учреждения мира как связного поля значений. Переход и есть такое учреждение и тем самым – понятие, выражающее трансцендентальный смысл бытия ребенка, выступающего на этом основании в культуре взрослых парадигмой творческого отношения к миру и собственной самости. «Дитя, – говорит ницшевский Заратустра, – это невинность и забвение, новое начинание и игра, колесо, катящееся само собою, первое движение, священное "Да"».[179] В своем описании трех превращений человеческого духа на пути к переоценке всех ценностей Ницше выбирает метафору ребенка для выражения онтологического принципа нового утверждения мира. Мы же хотим показать, что знаменитое третье превращение человеческого духа действительно происходит в генеративном «круге любопытства», обнаруживая тем самым, что древнее наставление «будьте как дети» уходит корня-

[179] Ницше Ф. Указ. соч. С. 23.

ми в метафизику генеративного опыта, по отношению к которой метафорическое истолкование зрелого духа *как* дитяти является позднейшей кристаллизацией инициации, происходящей со взрослым в живой межличностной связи с ребенком.

Таким образом, генеративное различие задает в человеческом мире то поле опыта, где устойчивые смыслообразования «домашнего мира» раскрепощаются, надежные «стены» привычных идентификаций становятся прозрачными и окружающий мир выступает в своей интригующей неопределенности. Сама идея Нового, лежащая в основании всякого рода преобразований и революций, оказывается обязана этому пограничному состоянию, в котором действующее во внутреннем горизонте своего мира различие нормы и аномалии лишается принудительной силы. То, чего Ницше добивался для человеческого духа в порядке жизнеутверждения индивидуальной воли – открытости созиданию, не скованному исторически обусловленной предвзятостью, – оказывается возможным в рамках генеративного отношения, при условии, что структурирующий его «круг любопытства» не будет с самого начала пресечен монополией взрослой рациональности, «дефиниторной властью гомогенизирующего разума»[180]. Генеративное событие является опытом раз-личия и как таковое требует в рамках конкретной интерсубъективной связи рефлексивных усилий, предотвращающих придание генеративной асимметрии иерархической формы, подчиняющей жизненную перспективу ребенка практическому горизонту «нормального» взрослого и представляющей, соответственно, рациональность ребенка как «недоразвитую» форму рациональности взрослого, имеющую значение только в качестве промежуточного этапа на пути становления последней.[181] Мейер-Драве говорит в

[180] Meyer-Drawe K. Op. cit. S. 161.

[181] Отстоять собственное значение «варварского» мышления ребенка по отношению к рациональности взрослого – таков был интерес соответствующих психологических штудий Мерло-

этой связи о необходимости «самокритики рациональности взрослых»[182], которая позволит реабилитировать детскую рациональность, отстояв ее собственное значение в интерсубъективном процессе конституирования мира. Очевидно, что такая самокритика продиктована экзистенциальным интересом самого взрослого субъекта, поскольку она препятствует тотализации внутреннего горизонта «домашнего мира», связанной с цементированием его поля нормальности, и открывает для «нормального» взрослого возможность недиктаторского участия в круге Neu-gier и значит – возможность собственного экзистенциального обновления.

Генеративный опыт раз-личия, позволяющий дистанцироваться от устойчивой взаимосвязи значимости своего мира, от нормальности собственной социальной действительности, сопоставим в этой децентрирующей функции, с одной стороны, с опытом встречи с чужой культурой (выше уже шла речь об аналогии между ребенком и чужестранцем), с другой – с отношением к безумным, душевнобольным людям[183], которых Гуссерль, как мы помним,

Понти (см.: Merleau-Ponty M. *Keime der Vernunft.* Überst. aus dem Französischen. München, 1994), мотивированных критическим размежеванием с другим, не менее известным французским психологом Ж. Пиаже, который как раз рассматривал развитие мышления ребенка с точки зрения генезиса рациональности взрослого. Подробнее об этом см.: Meyer-Drawe K. Op. cit. S. 157ff; Liebsch B. *Spuren einer anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse.* München, 1992.

182 Meyer-Drawe K. Op. cit. S. 161.

183 Теперь, кажется, не трудно дать ответ на вопрос, который волновал М. Фуко: как объяснить связь воды и безумия в сфере воображаемого западноевропейской культуры? Вода, а точнее – плавание по воде является точным метафорическим образом того *пограничного* состояния разума, которое описывается фразой «нет твердой почвы под ногами» и которое мы рассматривали выше на примере фигуры ребенка. Ср.: «Плавание сумасшедшего означает его строгую изоляцию и одновременно является наивысшим воплощением его *переходного* статуса. В известном смысле это плавание – всего лишь распространившееся вширь

наряду с детьми исключал из сферы трансцендентального конституирования социально-исторического мира, абстрагируясь от них как от «аномальных явлений» в непрерывном возобновлении систем восприятия и схем поведения, формирующих типику соответствующей культуры, – возобновлении, генеративная (диахроническая) интерпретация которого связывала различные поколения нормальных взрослых людей как абстрактных носителей этой типики. Обращение к этим трем сферам[184] требует того, что В. И. Молчанов определяет как «неагрессивное сознание», т. е. такое обхождение со сферой «чужого», когда «свое» не навязывается последней в качестве образца, не подавляет и не подчиняет ее. Речь идет о том, чтобы позволить порядку значимостей жизненного мира определяться исходя из конкретного опыта различения, препятствуя тем самым гомогенизирующим деформациям изначальных дифференциаций, структурирующих наш мир.[185] Феноменология генеративного опыта и должна быть примером неагрессивного сознания. Только так она может сохранять живую связь с «кругом любопытства».

Этика sub specie temporis: смена приоритетов

Левинас в *Иначе, чем быть, или По сторону сущности*, Йонас в *Принципе ответственности* показывают пара-

… пограничное положением безумца» (Фуко М. Указ. соч. С. 33). Отличие между безумцем и ребенком заключается в том, что если первый является «узником перехода» (там же), второго следовало бы скорее назвать «королем» такового.

[184] Мейер-Драве говорит в этой связи о трех эпистемологических возможностях дистанцирования от существующей системы нормальности. Это: 1) этнометодологические штудии (опыт чужих культур); 2) психопатологические исследования; 3) изучение генезиса опыта в развитии маленького ребенка. (Op. cit. S. 158).

[185] Молчанов В. И. *Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания.* М., 2004. С. 315–316.

дигматическое значение генеративного отношения для понимания асимметрии ответственности – праизначальности (pré-originel) *моего «*должно» по отношению к другому – как универсального этического принципа, эксплицирующего нередуцируемое нравственное измерение фактичности бытийной связи с другим. В генеративном сообществе абсолютный характер ответственности за другого обусловлен тотальной беспомощностью маленького ребенка как живого существа, предопределяющей особый модус его бытийной связи со взрослыми/родителями, который может быть охарактеризован как отношение *вверенности*, означающее, что эта «новорожденная» возможность бытия *как целое* является, говоря хайдеггеровским языком, задачей, врученной первоначально не самому «вот-бытию» ребенка, а взрослому поколению, которое может это априорное *доверие* оправдать, т. е. взять на себя *ношу* явившегося в мир индивидуального бытия. В этой связи Йонас определяет ребенка как «изначальный предмет (Urgegenstand) ответственности» и указывает на «архетипическую очевидность» новорожденного младенца для сущности ответственности, состоящую, как он пишет, в том, что в бытии новорожденного «простое фактичное “есть” очевидным образом совпадает с “должно”, ибо одно его дыхание беспрекословно вменяет окружающему миру взрослых принять в нем участие (sich seiner anzunehmen)»[186], выступить в интересах его жизни. Левинас еще в *Тотальности и Бесконечном* обратил внимание на то, что для продумывания указанной этической асимметрии в генеративном опыте необходимо ввести понятие материнства[187], ибо именно с ним связано первичное представление об укрытости и жизнеобеспечении, гарантирующих сохранение жизни ребенка. Причем, как это особенно хорошо видно из *Иначе, чем быть..*, анализ

[186] Jonas H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt am Main, 1984. S. 235.

[187] *Тотальность и Бесконечное*. С. 266.

этого феномена у Левинаса не имеет ничего общего с навязыванием женщине некой узко специализированной социальной роли. Французского философа интересует сама материальная фактичность материнства – беременность, вынашивание, грудное кормление, – позволяющая с другой стороны генеративного отношения, но с равной силой говорить об «архетипической очевидности» материнского опыта для сущности ответственности, так как, перефразируя Йонаса, простое фактичное «есть» материнства – например, быть-беременной – с неумолимой очевидностью совпадает с «быть-для/ради-другого» (pour-l'autre), т. е. в своем бытии, «всем своим существом» стать «укромным местом» для бытия другого, живой гарантией его бытия, несением чужой «ноши» – то, что Левинас определит еще как *субституция,* находя, таким образом, в материнстве модель «ан-архичной» (не имеющей начала, «доисторической», «всегда уже» отдающей меня другому[188]) ответственности[189].

[188] Отсюда образы заложничества и преследования в текстах Левинаса, призванные подчеркнуть радикальную пассивность («выданность») субъекта в этической связи с другим.

[189] Интересно сравнить левиносовское понятие материнской субституции с хайдеггровской «заменяюще-подчиняющей» (einspringend-beherrschenden) заботливостью. Не имея ни гендерных, ни генеративных коннотаций в *Бытии и времени,* формально хайдеггеровское понятие описывает все же аналогичную структуру. Принципиальное отличие между субституцией и указанным модусом заботливости состоит в том, что у Хайдеггера, несмотря на гендерную индифферентность экзистенциальной аналитики, предложенное различие двух позитивных модусов заботливости («заступнически-освободительной» (vorspringend-befreienden) и «заменяюще-подчиняющей») является как раз модернизированным воспроизведением (легко распознаваемым эхом) классического разделения труда в генеративном сообществе семьи, где на долю отца приходилось духовное наставничество (как пример заботливости, касающейся самой экзистенции другого), а на долю матери – «сердобольные» хлопоты, связанные с бытовым жизнеобеспечением (как «ближайший» пример заботливости, которая снимает с другого его «заботу» и ставит себя на его место в том, что касается оза-

Современный немецкий философ Бернхард Вальденфельс придает левинасовскому понятию субституции новый поворот, рассматривая феномен замещения (Stellvertretung) как сквозную характеристику взаимосвязи поколений, имеющую, так же как и у Левинаса, фундаментальное этическое значение, поскольку глубинным основанием опыта замещения выступает, согласно Вальденфельсу, уязвимость (Verletzlichkeit), которая характеризует нашу телесную конституцию[190] и которая становится в буквальном смысле слова вызывающей – апеллирующей – на ранних и поздних стадиях человеческой жизни, размеченной такими пределами «вопиющей» беспомощности и беззащитности, как младенческий возраст и глубокая дряхлость. Замещение как «праэтическое» генеративное понятие описывает, соответственно, опыт затронутости уязвимостью другого, его более или менее, в зависимости от возраста, обнаженной беспомощностью – затронутости, которая означает, «что в том, что я и где я сам есть, я одновременно *нахожусь* на месте другого, до того как я *займу* по отношению к нему некую позицию»[191]. «Нахожусь на месте другого» – в смысле моей генеративной предопределенности к тому, чтобы поддерживать бытие другого в его беспомощности. Так, взрослый человек будет практиковать подобное замещение, с одной стороны, по отношению к детям, с другой – по отношению к

бочения подручными вещами). У Левинаса же понятие субституции характеризует фундаментальное этическое отношение, связывающее меня с другим как с Лицом.

190 Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main, 2002. S. 449. Ср. также: в более ранней работе, комментируя концепцию плодовитости Левинаса, Вальденфельс, отталкиваясь от гуссерлевского понятия генеративности, вводит понятие *интергенеративности*, подразумевающее такое вплетение («Ineinander») старого и молодого поколений друг в друга, которое предшествует самостному бытию в другом, составляющему смысл отцовства (Waldenfels B. *Deutsche-Französische Gedankengänge*. S. 373).

191 Ibid. S. 448.

старикам, сам при этом продолжая испытывать со стороны стареющих родителей «слабеющую» по мере их дряхления форму изначального (originäre) замещения. Таким образом, каждый, как подчеркивает Вальденфельс, на протяжении жизни «и практикует, и испытывает» такую праэтическую отнесенность к другому, позволяющую говорить о своего рода «перехлесте поколений» (Generationenüberlagerung)[192], о «вдвижении возрастов друг в друга» («die Lebensalter sich ineinanderschieben»[193]), возможном благодаря сквозной (т. е. имеющей силу и в отношении к прошлому, и в отношении к будущему поколениям) генеративной асимметрии замещения, предполагающей, что одновременно с моим собственным практикованием этого «бытия-ради-другого» в иной генеративной проекции уже «другие *находятся* на моем месте до того, как они *займут* по отношению ко мне некую позицию»[194].

«До того» (bevor), акцентированное в обоих частях приведенного описания опыта замещения, следует понимать, согласно Вальденфельсу, не как линейное временн*о*е предшествование, а как перехлест и временную сдвижку (Verschiebung) своего и чужого опыта.[195] Речь идет, таким образом, о *фактичном генеративном априори*, которое задает нередуцируемый этический контекст отношения между поколениями, вписывающий всякое эксплицитное «занятие позиции» (Stellung-nahme) по отношению к другому (например, морально-правовое позиционирование в институте опекунства) в горизонт такой «взаимосвязи значимости», где различные поколения сплетены друг с другом асимметричными связями замещения, которое потому и называется *изначальным*, что является конститутивным «для того, чем я сам являюсь и чем являются другие», разворачивая сложную сеть гене-

[192] Ниже приводится соответствующая схема Вальденфельса. См.: с. 374 наст. издания.
[193] Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung.* S. 449.
[194] Ibid. S. 448.
[195] Ibid. S. 448–449.

ративных (диахронических) переплетений, в которой я «преднахожу других в себе и себя в других».[196] Причем, как подчеркивает Вальденфельс, это переплетение собственной истории (биографического перехода из одного поколения в другое) с актуальной историей предшествующих и последующих поколений выходит за рамки семейных связей, основанных на генетической генеративности. «Известным образом, – пишет он, – и бездетные имеют детей, пускай даже и только в том смысле, что дети других людей будут отвечать за бездетных в старости».[197] Таким образом, как и в анализе отцовства у Левинаса, базовым антропологическим фактом, получающим (пра)этическое истолкование, является не индивидуальный опыт генетического родительства, а сама последовательность поколений – генеративная связь как основание исторической жизни сообщества[198], являющаяся таковым в том числе через «изначальное замещение», *a priori* связывающее людей различных поколений в их фундаментальной уязвимости как живых телесных существ.

Этическое измерение, которое разворачивается в опыте «изначального замещения», основывается на абсолютной ценности живого как такового, предполагая, что первичным этическим вопросом является вопрос о

[196] Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung.* S. 449. Ср. с более ранней формулировкой этого вопроса в хабилитационной работе Вальденфельса: «Генеративность сама являтеся моментом изначальной фактичности (Urfaktizität), на основе которой мы преднаходим себя друг-с-другом в мире. Она отмечает тот род и способ, каким отдельный индивидуум ближайшим образом вступает в совместную жизнь и затем в совместную диалогическую активность (dialogische Zusammenwirken), где он получает свое место (Stellung), исходя из которого он должен (hat zu) самостоятельно (selbsttaetig) занимать позицию (Stellung nehmen)» (Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs.* S. 352).

[197] Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung.* S. 449.

[198] Ср.: «Генеративность означает, что я не только с другими прихожу в мир и есть в мире, но также от других происхожу (herkomme) и в других живу дальше» (Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs.* S. 346).

защите жизни. Этической импликацией замещения и является не что иное, как проведение интересов защиты жизни, имеющее своим фоном смерть как границу, в отношении которой отмеченная выше уязвимость, равно как и ее оборотная сторона, всякая жизненная недостаточность, «лишение», собственно, и получают свой угрожающий смысл. Таким образом, мы можем определить прорисовывающуюся здесь этику как этику существа, которое в силу элементарной телесной уязвимости в любой момент может лишиться жизни, – существа, чья жизнь подчинена неизбывному *memento mori*. Аналогичным образом задает свою этическую парадигму и Йонас, когда резюмирует развитое у него положение о ребенке как изначальном предмете ответственности следующими словами: «На примере младенца обнаруживается, что место ответственности – это погруженное в становление, отданное преходящести, находящееся под угрозой гибели бытие»[199]. Ответственность, представляемая как отношение, требующее смотреть на вещи не sub specie aeternitatis, а sub specie temporis[200], определяется здесь как установка, возникающая на почве угрозы смерти другому, так что принцип «с точки зрения времени», открывающий новый подход к этической проблематике, развивается в характерной модальности «с точки зрения смерти». Программная задача Йонаса – эксплицировать ответственность нынешнего поколения за судьбу будущих, еще не родившихся поколений, *уже* находящихся под угрозой ввиду опасных тенденций современного технического прогресса, – представляет собой развитие указанной точки зрения, этическая нагруженность которой и была архетипически явлена в отношении к новорожденному.

Смерть выступает ведущим понятием в этих новых (постклассических, посткантовских) попытках обосновать этическое измерение в человеческом сосуществовании. В

[199] Jonas H. Op. cit. S. 242.
[200] Ibid.

дополнение можно вспомнить также книгу Вернера Маркса *Есть ли мера на земле? Основоопределения неметафизической этики*[201], в которой автор показывает возможность установления меры для ответственного действия в бытии-друг-с-другом на почве переживания человеком собственной смертности, факта непрестанного умирания, означающего, что смерть неизбывно подрывает мои жизненные усилия с одной только целью положить им конец. Эта переинтерпретация хайдеггеровского бытия к смерти, в которой ужас как «выбивающее из колеи» настроение связывается с неизбежностью собственной кончины и потому ему, наперекор букве хайдеггеровского учения, отказано в возвышенном статусе быть настроением, раскрывающим истину бытия, противопоставляет ужасу иное, «целительное» (das Heilende), настроение, спасающее человека от переживания отчаянной бедственности собственного существования. Согласно предпринятому В. Марксом феноменологическому описанию переживания собственной смертности, пронзительное осознание своей полной изолированности (предоставленности самому себе) и полной беспомощности в этой «брошенности в смерть» может привести к радикальной трансформации отношения к другим, происходящей, однако же, внезапно и заявляющей о себе в настроении «высшего раскрытия», настроении благодарности, «накрывающем» человека как благотворный Дар и открывающем его опыту *этического* (неиндифферентного) отношения к другим, *мера* которого задается крайней экзистенциальной беспомощностью человека, переживающего собственную смертность. В крайней нужде я обращаюсь за поддержкой к другим, которые, в свою очередь, точно так же нуждаются в помощи, ибо они тоже смертные, отданные «выбивающей из колеи» силе ужаса. Маркс говорит о других как «товарищах по несчастью», которые разделяют

[201] Marx W. *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik.* Hamburg, 1983.

мою судьбу и нуждаются в моей помощи. Подчеркивая отличие своего подхода от подхода Левинаса, он пытается показать, на каком основании, в результате каких трансформаций другие имеют право ожидать, что я приму ответственность за них, что я намерен поступать ответственно. Именно *равенство в смерти*, по мнению Маркса, может дать дорогу «ты-сообществу» друзей, принимающих перед лицом бедственности собственного существования ответственность друг за друга, исходно означающую сострадательную готовность оказать поддержку тому, кто в такой поддержке нуждается.

Приоритет, который получает смерть во всех упомянутых концепциях, выступая точкой отсчета этического отношения к другому, тем, по отношению к чему формируется сам этический дискурс – от настойчивого «не дай умереть», впечатанного до всякого высказывания в само дыхание младенца, до ставшего первым заветом «не убий», которому Левинас вернул «архаичность» довербального казания (dire), – не должен ли этот приоритет быть критически пересмотрен с позиции того, что в конечном человеческом существовании «sub specie temporis» – это в равной мере и «с точки зрения рождения»? Своеобразный этический *минимум*, открывающийся в горизонте мортальности, имплицитно имеет в виду, конечно же, и натальный аспект человеческой конечности, требуя бережного, *щадящего*, отношения – *Schonung*, как говорит Вальденфельс[202], – к *рожденному* смертному. Рождение имеет здесь значение факта, полагающего начало тому, *ради чего* вступает в силу первичное этическое долженствование («не дай умереть»/«не убий» являются при этом двумя модальностями одной и той же этической восприимчивости, задетости, отличающимися лишь разной степенью обнаженности уязвимости другого), – самому бытию другого. Парадигматическое значение отношения к ребенку для этической проблематики, на которое указал

[202] Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung.* S. 452.

Йонас, позволяет очень хорошо обозначиться особому риторическому эффекту, вызываемому этой примечательной экономией этического дискурса, при которой то, что полагается этической ценностью, остается непроговоренной трансценденцией: императив отсылает к ней, но не называет, ограничиваясь сдержанным апофатическим «не»: *не* дай умереть, *не* убий, – *чтобы*... – нужно ли договаривать то, что само собой разумеется? – чтобы другой *мог* продолжать *быть*. Нужно попытаться разобраться в связи, которая существует между «точкой зрения смерти» и этой примечательной сдержанностью этического веления, выводящей его собственное «ради чего», словно некий излишек, по ту сторону фактичного д*о*лжно, ограничивающегося противостоянием смерти. Таким образом, истинный телос этического отношения – утверждение бытия другого – не называется, а косвенно задается как трансцендентный горизонт в порядке ex contrario по отношению к возможности смерти другого. Утвердительный этический дискурс, попытайся мы такой представить, выглядел бы в этой мортальной перспективе недопустимой, немыслимой чрезмерностью.

Йонас, пропуская кантовский формализм через фактичные данности «человеческого, слишком человеческого» «sub specie temporis», заключает: «Имманентное д*о*лжно-быть (Seinsollen) младенца, о котором возвещает каждый его вздох, превращается в транзитивное д*о*лжно-делать (Tunsollen) других»[203]. О таком превращении не могло бы быть и речи, если бы так называемое «имманентное» Seinsollen уже не предполагало вторжение трансцендентности, ибо, будучи адресовано *тотальности* бытия ребенка, могло бы оформиться в качестве этического притязания только в опции «*мне* должно-быть», имманентизирующей внешнее – вненаходимое, как сказал бы Бахтин, – «*ему* должно-быть», которое определяет этическое назначение взрослого субъекта в *Дательном* падеже.

[203] Jonas H. Op.cit. S. 240.

Экономия, о которой мы начали говорить, выражается в данном случае в том, что фактичный императив, вырастающий из признания того, что «место ответственности – это... находящееся под угрозой гибели бытие», сводит этот этический «Датив» к уже известной нам «оптимальной» форме, осмысляя «дать-быть» как «не дать умереть». Необходимо подчеркнуть, что негативность (своеобразная апофатичность) этического дискурса, разворачиваемого с точки зрения мортальности (и, соответственно, «смертельной» уязвимости) человеческого существа, связана с замораживанием значения рождения на уровне факта, полагающего начало «находящемуся под угрозой гибели» бытию. Чтобы показать, что натальная перспектива способна породить иной этический дискурс (в чем мы могли уже ранее убедиться в параграфе, посвященном Бахтину), необходимо, таким образом, сначала ввести понятие рождения во всей его полноте, преодолев ту редукцию его значения, которая происходит всякий раз, когда отправной точкой и фокусом разговора выступает индивидуальная смерть человека.[204]

Наше понимание рождения как исторически-значимого воплощения, которое начинается и продолжается во времени, осуществляясь в форме ответа и являясь, таким образом, воплощением in statu nascendi, находится в концептуальной связи с генеративным кругом Neugier, анализ которого позволил внести мета-физический смысл в привычное слово «*ново*рожденный», выходящий за эмпирические рамки нумерической констатации появления *очередного* нового экземпляра из рода «человек». Односторонность рассмотренного выше подхода к эти-

[204] Здесь есть любопытные аналогии с хайдеггеровской экзистенциальной аналитикой, методическая предвзятость которой приводит к тем же следствиям, что и рассматриваемый нами «мортальный» этический дискурс: редуцированное понятие рождения и негативное определение подлинного «друг-с-другом», дистанцирующееся по отношению к «способности-быть» другого.

ческой проблематике обнаруживает себя в том, что он не позволяет понять, как взаимосвязаны асимметрия любопытства и асимметрия ответственности в единстве генеративного события, т. е. сам вопрос о такой взаимосвязи требует, как уже отмечалось, критического пересмотра определяющего значения точки зрения смерти в разворачивании этического измерения межчеловеческого опыта. Свойственная этому подходу экономия лишает этический опыт особого эвристического потенциала, редуцируя его (опыт) к контр-фактическим по своей сути движениям замещения: защиты, жизненного вспомоществования, принятия разного рода превентивных мер и т. д., – обусловленным первичной этической восприимчивостью, затронутостью уязвимостью другого, опережающей любую рефлексию. И дело, естественно, не в том, чтобы лишить этот опыт и эту точку зрения этической значимости, а в том, чтобы придать этическому измерению креативность, отвечающую событию как онтологической возможности бытия-друг-с-другом. Другими словами, если генеративное событие – это этическое событие, у опыта замещения, о котором писал Вальденфельс, должно появиться дополнительное измерение, которое позволило бы пропустить через этот опыт круг Neu-gier.

Попытаемся реконструировать эту новую проекцию «изначального замещения», отталкиваясь от основных положений феноменологии опыта чужого Вальденфельса. Центральным понятием в концепции Вальденфельса является понятие Widerfahrnis, для которого нет точного эквивалента в русском языке и которое эксплицирует характерную пассивность в оригинальном опыте чужого, означающую неупредимость – неотвратимое «случилось», «постигло»[205] – моей задетости, затронутости чужим: «Опыт чужого, – пишет он в этой связи, – начинается с того, что меня затрагивает (wiederfährt) то, как другого

[205] Таковы возможные переводы немецкого глагола *widerfahren*.

нечто затрагивает»[206]. Пытаясь в плоскости феноменологической дескрипции выявить основания для «изначального замещения» в генеративном опыте, Вальденфельс подчеркивает, что «опыт, возникающий из затронутости, всегда имеет черты особой *беззащитности* и *беспомощности*»[207]. Отчетливая негативная окрашенность приведенных характеристик коррелирует с фундаментальной уязвимостью человека как живого телесного существа, которая и лежит, как мы помним, в основании феномена «изначального замещения». Однако в своей негативной направленности указанные черты являются, как нам представляется, совершенно определенной интерпретацией/конкретизацией такой более исходной *нейтральной* характеристики опыта-Widerfahrnis, как *неожиданность*. Чтобы обогатить генеративную сеть замещения новым измерением, необходимо вернуться к этому более формальному (нейтральному) уровню, переформулировав, соответственно, фразу Вальденфельса следующим образом: опыт, возникающий из затронутости, всегда имеет черты неожиданности, неупреждаемости, непредсказуемости. Эти черты могут быть связаны не только с неким *лишением*, травмируемостью, побуждающими нас принимать разные меры защиты и обнаруживающими всякий раз нашу фундаментальную уязвимость, но и с *приростом*, который будет требовать не защитного движения *«от»*, а движения «навстречу к», не избегания, а приветствия того, что приносит с собой этот опыт, и который засвидетельствует нашу принципиальную открытость обновлению, подставленность под его *печать*, не являющуюся печатью травмы[208]. Если принять во внимание выявленную двуаспектность опыта, который, возникая из Widerfahrnis, может не только отбирать, но и давать, то нужно признать,

[206] Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung.* S. 448
[207] Ibid. S. 449.
[208] В противном случае само это понятие утратит всякую определенность и окажется «драматическим» синонимом аффективности как таковой.

что «изначальное замещение» проводит интересы жизни другого, выступая не только *против* ее убыльности, но и *за* ее прибыльность, т. е. возникая из задетости *и* уязвимостью другого, *и* его подставленностью Новому. Что означает задетость взрослого детской открытостью Новому, и было как раз нами проанализировано в предыдущем пункте. Описанная там асимметрия любопытства, связывающая взрослого и ребенка в единстве генеративного события, позволяет теперь сказать, что в круге Neu-gier ребенку тоже принадлежит особая функция замещения, ибо в своем любопытстве он вписан в бытие взрослого как прицип его обновления. Поэтому на схеме Вальденфельса на участке, который соответствует актуальной синхронии бытийной связи взрослого и ребенка, помимо вектора, который идет от взрослого к ребенку, показывая отношение замещения, должен быть нарисован еще один, который будет идти от ребенка к взрослому, давая таким образом вступить в силу кругу Neu-gier.

В дополнении нуждается, соответственно, и тезис Йонаса об архетипической очевидности младенца для сущности ответственности. В генеративном событии взрослому открывается, что «место ответственности – это погруженное в становление, отданное преходящести, находящееся под угрозой гибели» *и несущее Новость* бытие ребенка. Йонас как-то сам замечает: «С каждым рожденным ребенком человечество перед лицом смертности начинается *заново*»[209] (курсив мой. – *Т. Щ.*). Этическое отношение дерзает *отвечать* за эту Новость, не имея возможности ни присвоить ее, ни предвосхитить. Тот, кто вступает в генеративный «круг любопытства», берет на себя больше, чем «не дай умереть!» – *мера* его ответственности неизмеримо больше: не в том смысле, что есть нечто более ценное, чем жизнь, а в том, что само сохранение жизни осуществляется ради ее способности к творческому обновлению. Поэтому полная архетипическая очевидность младенца для сущности ответственности в том и состоит, что он являет

[209] Jonas H. Op. cit. S. 241.

собой *уязвимое обещание новой жизни*. Этический опыт тогда является опытом события, когда он исходит из неизбывного *memento nasci*.

Генеративный опыт времени

Несмотря на разницу в подходах, рассмотренные нами феноменологические концепции (Гуссерля, Хайдеггера, Левинаса и Вальденфельса) объединяет тот момент, что генеративный опыт анализируется в них как опыт времени. Времени, разворачивающегося с точки зрения трансцендентальной субъективности у Гуссерля и Хайдеггера, и времени, свершающегося через диахроническое сплетение я и другого (своего и чужого) у Левинаса и Вальденфельса. Развивая бахтинскую идею события, мы вслед за двумя последними авторами связываем проблему времени не с трансцендентальным конституированием и не с экстатическим единством онтологической структуры Dasein, а с самим (сингулярным) свершением бытия-друг-с-другом. Именно уникальный опыт события, не совпадающий никогда с актуальной данностью, но впечатанный в нас как «нудительная» (по слову Бахтина) ностальгия одновременно и по прошлому, которое невозможно вспомнить (в точности следуя – нужно ли говорить о неслучайности этой аналогии! – определению рождения у Мерло-Понти как «прошлого, которое никогда не было настоящим»), и по будущему, которое невозможно предвосхитить, будущему, которое опровергает напрашивающуюся аналогию со смертью, ибо есть будущее возрождения, – этот уникальный опыт обнаруживает беспрецедентную загадку времени межчеловеческой связи, требующей в противоположность восходящей к Канту традиции несубъективистского истолкования, которое не свяжет время в том или ином трансцендентальном единстве, а попытается, переходя от одного аспекта ин-

терсубъективного опыта к другому, прояснить основные измерения его темпорализации, являющиеся релевантными идее события, свидетельствующие о том, что событие является метафизическим масштабом, безмерной мерой, человеческого сообщества, и, значит – о том, что время человеческого друг-с-другом – это время события. В соответствии с этой установкой в заключение мы попытаемся прояснить некоторые моменты генеративного опыта времени, которые были мало или совсем не прояснены в других концепциях и которые составляют отличительную особенность события генеративной связи.

а) Инициатива

В Беларуси до сих пор существует традиция, следуя которой, после рождения ребенка родственники и друзья должны навестить семью, где появился новорожденный, и принести для него какие-то подарки. Традиция называется *адведкі* и в ритуальном отношении означает: прийти засвидетельствовать свершившееся таинство рождения. Это сакральное причащение натальности открывает возможность пересмотреть традиционное восприятие центрального образа христианской культуры – Рождества Христова, истолковав его не sub specie aeternitatis (сверху вниз) как непостижимую для человеческого ума инкарнацию божественной сущности, а как художественно-мифологическое изображение метафизической функции фигуры ребенка, задающей медиальное измерение переходности и принцип нового в бытии-друг-с-другом. Возможно, многовековая зачарованность европейской культуры этим новозаветным сюжетом, являющимся бесспорным рекордсменом в визуализации священной истории, была вызвана бессознательным сочетанием в людском сознании теологических догматов с «крамольными» метафизическими интуициями другого рода – интуиция-

ми, улавливающими трансцендентальное значение фигуры ребенка для событийной метафизики бытия-друг-с-другом. Имея своей архетипической чертой *перспективу нового*, дитя может рассматриваться как уникальный агент события, в ведении которого находится интригующий вопрос о Новом в истории. В этой связи подарки новорожденному являются способом причащения экстатике обновления и не могут быть подчинены прагматической логике экономического обеспечения.

В указанной традиции хотелось бы подчеркнуть момент, который неразрывно связывает метафизическое и этическое измерения генеративного опыта, указывая одновременно на его сложную темпоральную структуру. Взрослые приходят *в ответ* на рождение ребенка. С одной стороны, ритуальность действа предполагает, что смысл происходящего определяется из транссубъектной сферы, с другой – отвечание воздаянием является всегда экзистенциальным предприятием, движимым собственной *инициативой* воздающего. Итак, речь идет о том, что в генеративном сообществе «инициатива поступка», рассмотренная ранее как конститутивный момент события, неизбывно принадлежит взрослым. Выступая с такой инициативой, взрослые удостоверяют свою абсолютную ответственность в со-бытии с ребенком, которая, как уже отмечалось, стала парадигмой для этического отношения к другому в концепциях Левинаса и Йонаса. Против такого обобщения можно, конечно, возразить, что в ситуации крайней нужды и беспомощности мое отношение к другому взрослому человеку характеризуется не ответственностью, а надеждой на его помощь, возникающей на почве переживания тотальной вверенности другому, прямой зависимости от его поддержки, *участия,* как о том и свидетельствует известная библейская притча. Если же мы представим себе беспомощного взрослого и сидящего рядом маленького ребенка, то эта пограничная ситуация может быть описана известной фразой из Шекспира: «Прервалась связь времен». В своей безысходности она

подобна пробке на дороге: свершение истории[210] приостановлено, она не может больше возобновляться, ибо не может быть пущен в действие «круг любопытства». Его актуализация – это вопрос инициативы, которая связана с изначальной ответственностью взрослого в генеративном «друг-с-другом». Этот круг выражает саму архитектонику генеративного события и является его исполнением *под абсолютную гарантию* первичной инициативности взрослого. Будучи решающим моментом в бытийной связи взрослого и ребенка, инициатива дает проступить структурной сложности времени события, обнаруживающейся в том, что последнее не учреждается инициативой и все же только через нее приходит к своему осуществлению. Инициатива – это феномен, через который событие выказывает себя как временн*о*е свершение. Именно на инициативе становится видно, что времени события свойственна дисконтинуальность, позволяющая субъективности без всякого самообмана выступить «первопроходцем» истории, не притязая на то, чтобы стать ее «главнокомандующим».

Нужда в событии, притягательная сила события – эти и подобные обороты следует понимать как описание работы времени, подвигающей на инициативность в бытии-друг-с-другом. Это позволяет также говорить о темпоральном опыте события в «материальных» терминах сгущенности, уплотнения, нарастающей тяжести и интенсивности, характеризующих вызревание и проведение инициативы в жизнь. В генеративном отношении, фактичность которого абсолютно исключает обратимость ответственности, эта тяжесть времени «возводится в генитив», как в превосходную степень, выступая в форме неизбывного родительского бремени, которая, действительно, позволяет, вторя Левинасу, сказать, что родите-

[210] Здесь можно использовать понятие «семейной иторичности» Х. Шуес. См.: Schües Ch. *Generative Probleme als transzendentaler Leitfaden?* In: Phänomenologische Forschungen. 2. Halbband, 1997. S. 213.

ли являются «заложниками» своих детей, одновременно, однако же, обнаруживая, что сама этическая концепция Левинаса выстраивается *с точки зрения родителя*, в чем и заключается ее ограниченность.

Генеративный опыт дает ощутить особую тяжесть времени, обусловленную тем, что притягательная сила события сущностным образом связана с измерением *воспитания*, требующим от взрослого *никогда* не утрачивать роли *ведущего* в со-бытии с ребенком. Воспитание является внутренним телосом генеративного события, который хотя и не исчерпывает смысл последнего, обусловливает его уникальную темпоральную структуру, возлагающую груз времени на взрослого (родителя) как неоспоримую инстанцию ответственности. Эуген Финк говорит в этой связи о воспитательной ответственности как *непосредственном* коэкзистенциальном отношении[211], предполагающем *естественную* привилегированность взрослого в генеративном друг-с-другом, которая в классические времена служила основанием для уподобления отношения ребенка к родителям отношению взрослого человека к Богу. Эта божественная привилегия – привилегия инициативы, – которая в генеративном сообществе в одностороннем порядке принадлежит взрослому субъекту, содержит в себе опасность авторитарного подчинения и насилия, также имеющих, таким образом, особый темпоральный смысл. Нескромное сравнение родителей с Богом, из века в век воспроизводившееся в педагогических размышлениях христианской культуры, свидетельствует о том, сколь велико связанное с презумптивной родительской инициативой искушение узурпировать ход истории и присвоить себе, поставить под свой контроль «связывающую силу» события. Авторитаризм выказывает себя как темпоральный феномен постольку, поскольку

[211] Fink E. *Begriffsbildung im Erziehungsfeld*. S. 69 (неопубликованный текст). Я благодарю директора архива Финка во Фрайбурге Ханса Райнера Зеппа за разрешение использовать этот материал в своей книге.

устанавливается в результате известного *нетерпения* по отношению к заданному событию. Здесь как раз аналогия с Богом (при том, что она-то, в первую очередь, и могла вдохновлять на авторитарный подход) начинает хромать. Нетерпение, о котором идет речь, есть неспособность выносить «генитивную» тяжесть времени, находящая для себя облегчение в авторитаризме, который по мере упрочения форсированно продуцирует дискурс абсолютной ответственности, скрывающий онтологическую слабость авторитарного воспитателя.[212]

Нетерпение, эта аберрация во времени события, ведет к структурному искажению генеративного круга Neu-gier, эвристическая работа которого основывается на нередуцируемом раз-личии в бытии-друг-с-другом, на том, что Финк определил еще как «двустороннее рассогласование в понимании» (das wechselseitige *Missverständnis*) между поколениями, образующее, по его словам, «игровое пространство» (Spielraum) воспитательной ко-экзистенции.[213] В рамках данного исследования мы не ставим задачу систематического анализа феномена воспитания и разработки, подобно Эугену Финку, философии воспитания. Поставив вопрос о воспитании как сущностном моменте генеративного события, мы, до погружения в социально-антропологические аспекты педагогической деятельности, хотим прояснить исходные структурные условия генеративного опыта, лежащие в основании целенаправленной практики воспитания. Рассмотренная выше воз-

[212] О политических импликациях этого тезиса см. мои статьи: Щитцова Т. В. *Под патронажем: авторитарный режим в свете культурной антропологии* // Топос. 2005. № 1(10). С. 19–28; Щитцова Т. В. *Самозванец: к вопросу о политическом представительстве в этической концепции Бахтина* // Топос. 2006. № 2(13). С. 46.

[213] Fink E. *Pädagogische Kategorienlehre*. Würzburg, 1995. S. 55. В другой работе, обосновывая этот тезис, Финк напишет, что каждая возрастная ступень имеет собственную «мировость» (Welthaftigkeit). См.: Fink E. *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. Würzburg, 1987. S. 86–87.

можность искажения в архитектонике генеративного события, ведущая к авторитарному подчинению ребенка родительской воле, показывает, что вопрос об «инициативе поступка» в со-бытии с ребенком — это вопрос о том, *как правильно войти* в «круг любопытства», потому что только через такое умение обнаруживает себя способность выдерживать тяжесть времени, предопределяющую тебя к постоянной абсолютной ответственности за бытие ребенка и предоставляющую таким образом — через это обречение на инициативу — привилегированный доступ к событию, что является, подчеркнем это, уникальной особенностью именно генеративного опыта.

Терпение, этот известный всем опыт пере-живания, пере-несения времени, если речь идет о времени генеративного события, получает конкретный интерсубъективный смысл, ибо тяжелая работа времени, требующая от взрослого субъекта особого рода выносливости, заключается в том, чтобы, несмотря на привилегию инициативы, удерживаться от подчинения другого своей перспективе, удерживая тем самым само исходное раз-личие я и другого. Событие в своей непременной отсрочке — в «постфактум» или наперед, — в своей непредсказуемой неожиданности, является, таким образом, Даром, который дается отнюдь не без усилий. Залогом событийного обновления, касающегося и самог*о* генеративного сообщества, и каждого из его участников в отдельности, выступает терпение как межчеловеческий опыт времени, свидетельствующий о сопротивлении взрослого субъекта тому, чтобы сравняться с Богом по части установления единоначалия, но обнаруживающий при этом сравнимость субъекта-родителя с Богом по части терпимости, позволяющей людям быть его всегдашними вольноотпущенниками. Условность этого образа в том, что в христианском монотеизме терпимость есть лишь производная единоначалия, тогда как в опыте события терпение — это упорное опровержение такового, настойчивая актуализация раз-личия, которой воздается сторицей в круге Neu-gier.

Намеченная здесь диалектика генеративного опыта события показывает, что так называемая родительская привилегия прежде всего предполагает, что взрослому этот опыт дается с особой тяжестью, которую, однако же, нужно понимать не как препятствие, а именно как структурную особенность его участия в сингулярном событии взаимоотношения с ребенком. Инициатива поступка как темпоральный феномен должна приводить в действие принцип дисконтинуальности в опыте события, означающий, что каждому здесь отведено «свое время» для ответа, так что событие как временн*о*е свершение и есть не что иное, как диахроническое переплетение обращений и ответов, связывающая прошлое, настоящее и будущее сеть, постоянное обновление которой и есть сообщество *in actu*. Здесь, кажется, открывается возможность связать время события и метод воспитания, отвечающий идее событийного обновления генеративного сообшества. Инициатива, чтобы располагать к продуктивной дисконтинуальности, должна актуализировать раз-личие в бытии-друг-с-другом, т. е. быть инициативой, которая сама вызвана к жизни *интересом* к конкретному осуществлению этого раз-личия. Другими словами, она должна проводиться так, чтобы дистанция между мной и другим принимала характер интриги, возможной только тогда, когда я могу быть застигнут врасплох вопросом другого. Пэтому Киркегор пишет: «Нужно пробудить у ребенка желание *спрашивать*»[214]. В унисон ему звучит педагогический принцип Финка: «Чтобы ребенок мог стать способным к автономии, требуется руководство, которое больше имеет характер обращения-к (*Zuredens*), чем убеждения-сверху (Überredens)»[215]. Эти методические замечания, указывающие путь, как правильно войти в «круг любопытства», обнаруживают также, что со-бытие с ребенком как коммуникативный опыт представляет собой особый случай «косвенного сообщения» Киркегора и что

[214] Pap. II A 12. P. 11.

[215] Fink E. *Begriffsbildung im Erziehungsfeld*. S. 73.

введенный им экзистенциал воспитания[216] находит в воспитательном отношении к ребенку свой прототип и одновременно – конкретную (антропологически обусловленную) модификацию.

В записях Киркегора примером практической реализации круга Neu-gier служит рассказывание ребенку сказочных и приключенческих историй, которое, как он сам подчеркивает, «должно быть по мере возможности *сократическим*»[217], т. е. провоцирующим и поощряющим вопрошание и вызывающим со стороны ребенка определенную самостоятельную *продуктивность* (например, рисование)[218]. Если автономию понимать как способность к собственной «инициативе поступка» в бытии-друг-с-другом, то в «круге любопытства» речь идет как раз о том, что ребенок шаг за шагом становится готовым к такой инициативе, что и составляет изначальный событийный смысл воспитания. Работа времени, выражающаяся в терпении взрослого субъекта, его искусной сдержанности, нейтрализующей реализацию генеративной асимметрии в духе авторитаризма, должна кульминировать в том витке дисконтинуальности, который Левинас определял как разрыв сына с отцом. Только в отличие от Левинаса мы рассматриваем этот акт не в аспекте родительской плодовитости, а в плане событийного свершения генеративного сообщества. То, что мы описываем такое свершение с точки зрения взрослого участника, не означает, что время события может быть представлено как устремленная в бесконечное будущее стрела; оно вообще не имеет характера вектора. Пытаясь говорить о событии бытия-друг-с-другом в терминах актуальной бесконечности, мы предполагаем, что в качестве времен*н*ого свершения оно имеет своим конститутивным принципом дисконтинуальность, позволяющую отдельным самостям определяться по отношению друг к другу в сингулярном

[216] См.: с. 163 наст. издания.
[217] Pap. II A 12. P. 11.
[218] Ibid. P. 14.

событии. Отличительной особенностью генеративного события является то обстоятельство, что самость другого в нем как место дисконтинуальности сама еще должна быть исторически культивирована. Но это означает, что культивирование самостоятельной способности ребенка к инициативе поступка, генетически начинающееся в «круге любопытства», имеет и особый темпоральный смысл наставления в «культуре» дисконтинуальности, что и было очень тонко подмечено Киркегором, когда он, ведя речь о необходимости рассказывать ребенку всякие фантастические истории и беседовать с ним на этот счет, умело (по-сократовски) задавая ситуацию так, чтобы нить разговора перешла к самому ребенку, подчеркивает, что это «должно быть импровизацией, а не происходить в определенное время и в определенном месте; что ребенку нужно с самого раннего возраста испытать на опыте, что радость – это счастливая констелляция, которой нужно наслаждаться с благодарностью, но также уметь вовремя прервать (afbryde) ...»[219].

Процитированный фрагмент дает повод затронуть еще один существенный момент, связанный с тем, как правильно войти в «круг любопытства». Одним из главных критериев его актуализации является особое настроение, в котором находит себя каждый из его участников, – настроение *радости*, связывающее взрослого и ребенка, без того, чтобы подвергнуть снятию само их раз-личие. Это радость, не предполагающая слияние в некой тотальности: радость не единения, а самого раз-личия, патос, настигающий каждого из участников круга Neu-gier постольку, поскольку они со-участвуют в связывающем их сингулярном событии, патос, являющийся блаженным *даром* времени события, сам*о*й его *атмосферой*. В этом отношении хотелось бы обратить внимание на то, что инициатива поступка как конститутивный момент генеративного события не может быть объяснена в рам-

[219] Pap. II A 12. P. 14.

ках несубъективистского обоснования этоса семейной жизни, предложенного в феноменологии политического мира Клауса Хельда. Обращаясь к генезису древнегреческого полиса, немецкий философ развивает тезис о том, что формирование открытого публичного пространства, явившегося прообразом современной демократии, стало возможным в результате перенесения в мир публичности этических установок, или хабитуса, складывающегося на почве генеративного опыта в приватном мире *ойкоса*. Хельд показывает, что фундаментальное значение для формирования этоса семьи имеет генеративное *различие*: сосуществование в приватной сфере дома трех поколений, каждое из которых обладает собственным жизненным горизонтом. Если совместная жизнь разных поколений не сводится к взаимной вражде, то решающую роль при этом, согласно теории Хельда, играет не чья-то субъективная воля, а совершенно определенный *патос*, который возникает из самого бытия-друг-с-другом разных поколений и создает условия для их созидательного взаимодействия, обеспечивая тем самым поддержание жизни ойкоса. Имя этому патосу *aidos* – по-немецки *die Scheu*. Его действенность выражается в «чувствительности по отношению к праву на жизнь других поколений», «в установке стыдливой бережности» (der schamvollen Schonung)[220], свидетельствующей о том, что человека настигло чувство, которое по-русски можно, видимо, выразить так: *робость*, дающая место *другому*. На генеративной почве это чувство, как подчеркивает Хельд, имеет специфическую окраску стыдливой сдержанности, гарантирующей бережное утаивание проявлений генеративной жизни (определяющих антропологических черт каждого поколения, которые фундируют горизонт понимания).

[220] Held K. *Phänomenologie der politischen Welt*. Неопубликованный манускрипт лекционного курса, прочитанного в 2001 г. в Европейском гуманитарном университете (Минск). Существует польский перевод этого текста, выполненный А. Гниаздовским. См.: *Fenomenologia swiata politycznego*. Warszawa, 2003.

Таким образом, изначальный патос, располагающий к формированию этического измерения в генеративном сообществе, выступает как патос *дистанции*. Он обусловливает первичное этическое движение сдерживания себя (das *Sich-Zurückhalten*), которое позволяет другому выступить на своем месте со своим жизненным интересом. Как таковой патос *aidos* не может быть «условием возможности» инициативы поступка, ибо последняя осуществляется скорее как выступание-навстречу и, очевидно, должна быть движима иным патосом, нежели робость, – патосом, который будет отвечать притягательной силе события, побуждая выступить навстречу другому. Причем, как показывает весь наш предшествующий анализ, это встречное движение есть не устранение дистанции, а конститутивный момент ее фактичной позитивной реализации, составляющей смысл сообщества in actu. Мы говорим, таким образом, об этическом движении, которое, в отличие от описанного выше, подчиняется опять же не memento mori с его имплицитным императивом сохранения жизни, а memento nasci, требующему участия в ее обновлении. В бытии-друг-с-другом это первичное этическое движение может выступать в самых разных формах: от простого приветствия до умелого рассказывания сказки ребенку. Без движущего этой инициативностью патоса радости нам не объяснить *ликования*, которое и *есть* эпифания лица ребенка в круге Neu-gier, – сюжет, оставшийся за рамками концепции Левинаса.

б) Переплетение поколений

Современные феноменологические исследования генеративного опыта времени (К. Хельд[221], Б. Вальденфельс)

[221] Held K. *Generative Zeiterfahrung*. In: Edith-Stein-Jahrbuch, Bd. 2 *Das Weibliche*. Hrsg. J. Sanchez de Murillo. Würzburg 1996. S. 265–282.

имплицитно предполагают методическое преимущество точки зрения взрослого в этом анализе: не в силу естественной когнитивной зрелости, готовности взрослого человека к соответствующим научным рефлексиям, а как раз в силу особой полноты генеративного опыта, связанной с собственным «биографическим» детством, с одной стороны, и с индивидуальной способностью иметь ребенка, с другой[222] – причем способностью не обязательно в физиологическом смысле, а в смысле такого самопонимания, которое открывает человеку экзистенциальную востребованность самореализации в генеративной проекции. Хельд в указанной выше статье интерпретирует подлинный (echte) генеративный опыт времени как опыт отрешенности, невозмутимого спокойствия (Gelassenheit), означающего «тихое» согласие с собственным старением, умиранием, смертностью как таковой – «согласие освободить место»[223] в любящем отношении к новому поколению. Эта отрешенность понимается как открытость целому жизни, предполагающей постоянное генеративное обновление в последовательности поколений. Отвечая на вопрос, как совместить такую «покорность» со свободой и достоинством отдельного человека, находящим выражение в его собственной способности к новоначинанию, Хельд воспроизводит, в сущности, подход Левинаса, усматривая возможность согласного единства индивидуальной свободы и спокойного принятия своей смерти в любви к ребенку как творческому обновлению жизни, инициированному собственной способностью взрослого субъекта к новоначинанию. В связи с чем, подобно Левинасу, Хельд возвращается к «совместному творческому акту супружеской любви»[224] как истоку подлинности, критически противопоставляемому – что примечатель-

[222] Или, как у Либша, со способностью осознавать свою вину по отношению к умершим. См.: Liebsch B. *Geschichte im Zeichen des Abschieds.* München, 1996.

[223] Held K. *Generative Zeiterfahrung*. S. 273.

[224] Ibid. S. 277.

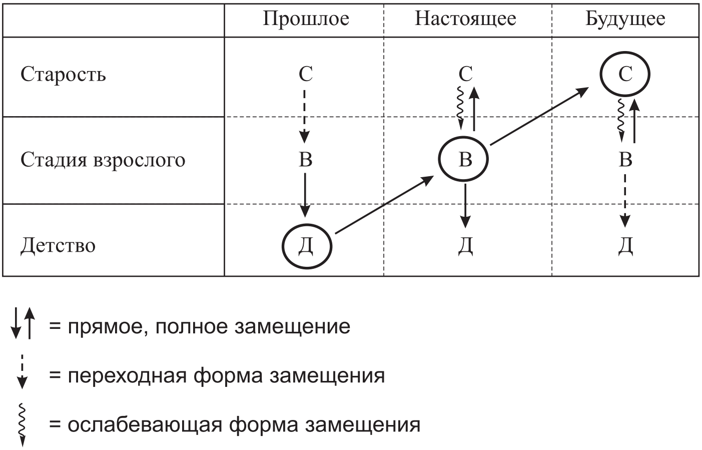
но – хайдеггеровскому Vereinzelung: смерть, – резюмирует Хельд, – не является более определяющим феноменом. Таковым выступает жизнь, само ее обновление в новой способности к начинанию следующего поколения.[225]

Оставляя сейчас в стороне намечающуюся у Хельда дуалистическую проблему того, как соотнести темпоральное измерение жизни как континуума генеративного обновления со временностью, заключенной в идее свободы человека как конечного существа, мы лишь хотим еще раз подчеркнуть, что с точки зрения полноты генеративного опыта времени анализ Хельда ограничивается тем же ракурсом, что и у Левинаса, открывая перспективу бесконечного обновления в потомстве субъекту, спокойно принимающему – ввиду такой перспективы – собственную смерть.

Вальденфельс, тоже используя преимущества генеративного опыта взрослого человека, вводит, как мы уже видели ранее, наряду с отношением к ребенку дополнительное измерение отношения к старому поколению, представляя к тому же эту двустороннюю генеративную связь в исторической (биографической) динамике, показывающей, как «собственная история переплетается с актуальной историей предшествующих и последующих поколений» (см. ниже схему «перехлеста поколений» Вальденфельса).

Ограниченность этой схемы заключается в том, что она представляет взаимосвязь поколений только с точки зрения опыта «изначального замещения», артикулирующего первичную этическую чувствительность, затронутость фундаментальной уязвимостью другого, парадигматическим образом явленной в беспомощности и беззащитности маленького ребенка, с одной стороны, и дряхлого человека – с другой. Являясь теми, в отношении кого осуществляется замещение со стороны взрослого человека, его стареющие родители, с одной стороны, и

[225] Held K. *Generative Zeiterfahrung*. S. 277.



его дети, с другой, на данной схеме не связаны никаким отношением, кроме самого того факта, что в последовательности поколений между ними в качестве генеративного опосредования расположено «среднее» взрослое поколение. Связь между ними не установлена, потому что она не является связью замещения. Мы абстрагируемся сейчас от того, впрочем, довольно распространенного, частного случая, когда «молодые» дедушки и бабушки в состоянии заботиться о своих внуках. В системе координат Вальденфельса это означало бы, что первые, наряду с прямыми родителями, были бы включены в опцию вполне дееспособных «взрослых», освободив место нуждающихся в помощи стариков еще более старому поколению. И тогда оказалось бы просевшим *различие* между двумя социально активными[226] поколениями взрослых в их отношении к одному и тому же потомку, являющемуся внуком/внучкой для одного и сыном/дочкой – для другого. Но разве указанное различие не имеет значения для сам*о*й бытийной связи этих двух поколений взрослых? И

[226] Вальденфельс говорит в этой связи о «замещающем действии» как особой форме изначального замещения. См.: Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung*. S. 450.

разве в живой взаимосвязи трех поколений, в актуальной синхронии трехмерного генеративного опыта это различие не входит в компетенцию самого времени события, приоткрывающего свои тайны в некоторых наших повседневных психологических наблюдениях, вроде того что «бабушки и дедушки» – если брать генеративное отношение взрослый—ребенок – чувствуют себя с внуками как-то беззаботнее и счастливее, чем с собственными детьми, когда те были такими же маленькими?

Задавая эти вопросы, мы уже выходим за рамки вальденфельсовской схемы «изначального замещения», как вышли за них тогда, когда открыли другое «праэтическое» измерение, связанное со «встречным» поощрением способности другого к обновлению, со счастливой задетостью самой этой способностью, что позволило нам ввести иной уровень «замещения», где оно направлено от ребенка к взрослому (где я преднахожу *в себе* ребенка) и где этическая связь разворачивается не в скорбной тональности memento mori, не под диктовку угрозы смерти, а с точки зрения рождения как заданного по факту рожденности дела исторического воплощения, следуя, таким образом, настойчивым указаниям «бытия-к-рождению». Однако описанный нами круг Neu-gier сам был абстракцией в том отношении, что не включал в актуальное взаимоотношение взрослого и ребенка бытийную связь с прошлым поколением, лишаясь таким образом возможности представлять полноту исторического опыта, предполагающую живую взаимосвязь прошлого, настоящего и будущего. Не притязая здесь на сколь-либо исчерпывающий анализ этой темы и даже на то, чтобы дать разъяснения по заявленным выше вопросам, довольствуясь пока лишь самим их выдвижением, мы хотели бы, оставаясь в поле актуальной синхронии генеративной связи взрослого и ребенка, выявить в ней трансценденцию в прошлое, вплетающую grand-поколение в живое интерсубъективное отношение родителя и его ребенка. Тем самым предполагается, что

в существующих феноменологических описаниях генеративного опыта еще не исчерпан весь потенциал методического преимущества точки зрения взрослого. Полнота генеративного опыта взрослого человека включает, на наш взгляд, такое переплетение поколений, которое самым радикальным образом децентрирует фигуру субъекта-родителя, превращая его бытие в уникальное inter-esse, обеспечивающее живую связь прошлого и будущего поколений.

Связь, о которой мы говорим и которая определяет историческую полноту генеративного опыта в актуальном взаимоотношении родителя и ребенка, не отражена на схеме Вальденфельса, и, чтобы не возникало искушения путать ее с описанным у него опытом «изначального замещения», мы сразу будем исходить из того, что поколение grand-родителей уже умерло и, значит, о практиковании замещения с их стороны не может быть и речи. Речь идет, таким образом, о связи, которая не теряет актуальности и после смерти включенного в нее grand-поколения, по-своему лишая последнюю беспощадного «притязания на универсальную значимость». Эта связь разворачивается в том измерении интерсубъективного опыта, который мы описывали прежде в терминах встречного «движения-к», поддерживающего способность другого (ребенка) к экзистенциальному обновлению и вызванного задетостью сам*о*й изначальной открытостью (подставленностью) другого опыту Нового. Мы можем назвать это движение *протежированием*, абстрагируясь здесь от традиционного, социально-карьерного, употребления данного слова по тем же причинам, по каким Вальденфельс дистанцировался по отношению к социально-правовому использованию понятия Stellvertretung: и в том, и в другом случае речь идет о жестком распределении социальных ролей, субстанциально отделяющем в институциональном поле замещающего (опекуна) от замещаемого (опекаемого), выступающего с протекцией – от протеже. Вслед за Вальденфельсом мы можем сказать, что подобное отделение

перепрыгивывает этапы социального генезиса[227], упуская из виду тот опыт «изначального» протежирования, который фундирует историческую связь поколений и характеризуется живой генеративной *релятивностью,* предполагающей, что каждый на протяжении своей жизни протежирование и практикует, и испытывает. Однако, прежде чем попытаться прояснить интересующее нас в этой связи переплетение поколений, необходимо еще раз зафиксировать отличие и соотношение замещения и протежирования.

Введенное нами понятие протежирования – в своем значении продвижения, поддержки роста другого – соответствует тому новому масштабу этической связи, который был задан идеей события, устанавливающей в фактичном друг-с-другом новый императив – «помни о рождении». Как и Stellvertretung, это понятие означает «выступать в интересах другого», только мера интереса у протежирования более «нескромная», в сущности – оно просто *не знает меры*, поддерживая другого не в том или ином аспекте или качестве, а в его способности к обновлению в целом, т. е. его самого как способность-обновления, как бытие-к-рождению. Как таковое протежирование показывает истинную цену замещения, выступая его собственным *безмерным* «ради-чего». Протежирование отчетливо обнаруживает в этой связи свой темпоральный смысл, осуществляя тот самый «захват настоящим будущего», о котором писал Левинас. Основываясь в генеративной асимметрии ответственности, оно не есть покровительствующее узурпирование способности другого на инициативу. Заложенное в слове «протекция» значение «обеспеченной *наперед* гарантии» нужно освободить от статической завершенности, данности, темпорализовав его и рассматривая «движение на *опережение*», составляющее смысл протежирования, как трансценденцию, не посягающую на подчинение другого, боящуюся засло-

[227] Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung.* S. 447–448.

нить его в сам*о*м своем порыве, — трансценденцию *надежды*, а не присвоения. И теперь самое важное: благодаря такому трансцендированию в будущее протежирование как изначальное этическое отношение к другому остается актуальным и тогда, когда о практике замещения *самой по себе* говорить уже более невозможно, будь то в силу полной физической немощи родителя или даже — такова безмерность этого *pro* — его смерти. Замещение окончательно сублимируется тогда в эту удивительную форму мета-физического «протектората», обнажая тем самым истинную цену своей «скромной» — щадящей — работы. Мы могли бы теперь в духе Левинаса сказать, что через описанное генеративное протежирование субъект-родитель уже при жизни преодолевает собственную смерть. Однако речь сейчас не об этой односторонней связи.

Взрослый человек, если мы возьмем на приведенной выше схеме участок актуального настоящего, действительно, одновременно и испытывает, и практикует протежирование: испытывает со стороны родителя, актуально оставаясь его «протеже» и после смерти первого; практикует в отношении к ребенку. Мы хотим показать, что это не просто две отдельные проекции (вектора), хотя их и можно, конечно, рассмотреть по отдельности, но что в бытийной связи «живых», взрослого и ребенка, участвует и умерший. Актуальный опыт протежированности со стороны умершего, открывающий в генеративном опыте взрослого человека горизонт прошлого, имеет слой фактичности, который постоянно реактуализуется в контексте новых жизненных связей взрослого, в том числе — связей генеративного характера и прежде всего — с собственными детьми. Другими словами, трансценденция в прошлое, обусловленная указанным опытом протежированности, обеспечивает место умершему в живых связях настоящего, находя содержательное исполнение в том, что актуальное взаимоотношение взрослого и ребенка перестает быть интерсубъективностью «на двоих», вовлекая в свою и без того непростую диалектику третьего

участника. Подобно Левинасу, мы из методических соображений, т. е. ради достижения оптимальной простоты опыта, который хотим описать, во-первых, ограничимся здесь фигурой одного grand-родителя и, во-вторых, конкретизируем ее совершенно определенным образом – как умершую мать, чтобы обрела первичную материальность фраза «реактуализация фактичности», означающая теперь, что генеративный опыт, известный мне первоначально из собственного бытия-ребенком, обретает новую жизнь в проекции моего собственного родительства[228], которое из тех же методических соображений конкретизируется как отношение к дочери. И если Левинас указал на сложную диалектику альтерации и идентификации в бытийном отношении к ребенку, то мы, обращаясь к конкретной историчности генеративного отношения, должны осложнить его не менее запутанной диалектикой альтерации и идентификации в бытийной связи взрослого с умершим родителем – диалектикой, через которую последний материально, пусть и не в своей плоти, проступает в настоящем, *со-определяет* его.

Итак, мы рассматриваем генеративное отношение как своего рода треугольник, поскольку в нем всегда присутствуют три полюса, три временн*ы*х проекции: актуальное прошлое, актуальное настоящее и актуальное будущее. Мы повторяем всякий раз «актуальное», потому что речь идет о живом пересечении, «здесь и сейчас», трех поколений. Опыт такого пересечения – это, прежде всего, опыт взрослого человека, меня как матери. Однако благодаря указанной выше диалектике моя дочь может иметь живой контакт с той, кого она не застала в живых. Нужно подчеркнуть, что, говоря о диалектике отчуждения (самодистанцирования) и отождествления, связывающей меня с

[228] Ср.: «Быть реципиентом безусловной поддержки – это … первый опыт человеческой личности. И именно благодаря этому опыту … мы развиваем когнитивно-эмоциональную способность, требуемую для того, чтобы стать дающим» (А. Й. Ветлезен). Цит. по: Gürtler S. Op. cit. S. 372.

умершей матерью, мы рассматриваем эту диалектическую связь именно постольку, поскольку она вступает в силу в моем отношении к собственной дочери. Именно через отношение к ней я переживаю короткие, как вспышки, или, наоборот, какие-то плотные, длящиеся, поднимающиеся из неведомых глубин[229], вполне материальные потоки ощущений, открывающих мне, что *как* мать я *есть* моя умершая мама; *как* мать я становлюсь на ее место, давая тем самым ей выступить на моем. Это касается всего спектра опыта живой личности: от особенностей телесного самовыражения (мимики, жестикуляции, интонаций и всего общего стиля обращения к другому) до той индивидуальной волны, на которой разворачивается родительский «протекторат», не знающая меры трансценденция деятельной надежды.

Таким образом, я как мать децентрирована в самом своем родительстве. Генеративное событие, связывающее меня и моего ребенка, интегрирует в себя жизнь прошлого поколения. Смотря на дочь глазами своей мамы, я вписываю свое собственное «я есмь моя дочь» в исторический горизонт, который остался вне внимания Левинаса. Его, отталкиваясь от известного понятия Бахтина, можно было бы определить ближайшим образом как горизонт *интеркарнированности*, ибо речь идет о диалектическом переплетении разных поколений в интерсубъективном пространстве означенного генеративного треугольника, переплетении, заявляющем о себе в каждой возможности выражения, в самой способности к ответу — через говорящую плоть и воплощенное слово.

[229] Глубин седиментации, выражаясь на языке Гуссерля.

Содержание

Введение 5

Глава 1.
Смерть и близкий
(к вопросу о соотношении экзистенциальности и фактичности в фундаментальной онтологии Хайдеггера) 14

§ 1. Антиномичность хайдеггеровского толкования бытия к смерти 15

§ 2. Очная ставка 25

§ 3. Смерть как принцип различия 36

§ 4. Сближение как смысл сообщества. Принцип ответа 53

§ 5. Смерть как деяние, или Последняя радость Ивана Ильича 68

Глава 2.
Рождение: от факта к экзистенциалу 87

§ 1. Назад к рождению: Диотима 92

§ 2. Перспектива рождения: Хайдеггер

Фактичность и контрфактичность — Скрытая метафора — Неосторожность критики 104

§ 3. Майевтическое назначение экзистенциального сообщения: Киркегор

Экзистенциальная реабилитация современности — Воспитание самости — Метод — Право на майевтику: отвечающая субъективность — Между Гадамером и Хабермасом 144

§ 4. Событие как принцип рождения: Бахтин
Ответ и ответственность – Бахтин и Хайдеггер: Auseinandersetzung – Воплощение – Этика in actu: Бахтин и Левинас – Время события **202**

Глава 3.
Генеративное событие **261**

§1. Трансцендентальная загадка генеративности: Гуссерль **263**
§ 2. С точки зрения потомка: Хайдеггер **287**
§ 3. С точки зрения отца: Левинас **307**
§ 4. Neu-gier: круг любопытства
Пограничный характер генеративного опыта – Этика sub specie temporis: смена приоритетов – Генеративный опыт времени **332**

Научное издание

Серия «Conditio humana»

Щитцова Татьяна Валерьевна

**Memento nasci:
сообщество и генеративный опыт**
(Штудии по экзистенциальной антропологии)

Редактор *С. Калиновская*
Корректор *Е. Ладо*
Компьютерная верстка *О. Э. Малевича*

(В оформлении обложки использована работа
Л.Бакста «Ребенок у иконы»)

Издательство
«Европейский гуманитарный университет»
г. Вильнюс, Литва
www.ehu.lt
e-mail:office@ehu.lt

ООО «Вариант»
109093, Москва, ул. Б. Серпуховская, д.44, оф. 19
emai:a1605@mail.ru

Подписано в печать 03.11.2006 г. Формат 84x108 $^{1}/_{32}$.
Бумага офсетная. Гарнитура «Ньютон».
Усл. печ. л. 20,16. Тираж 400 экз. Заказ №